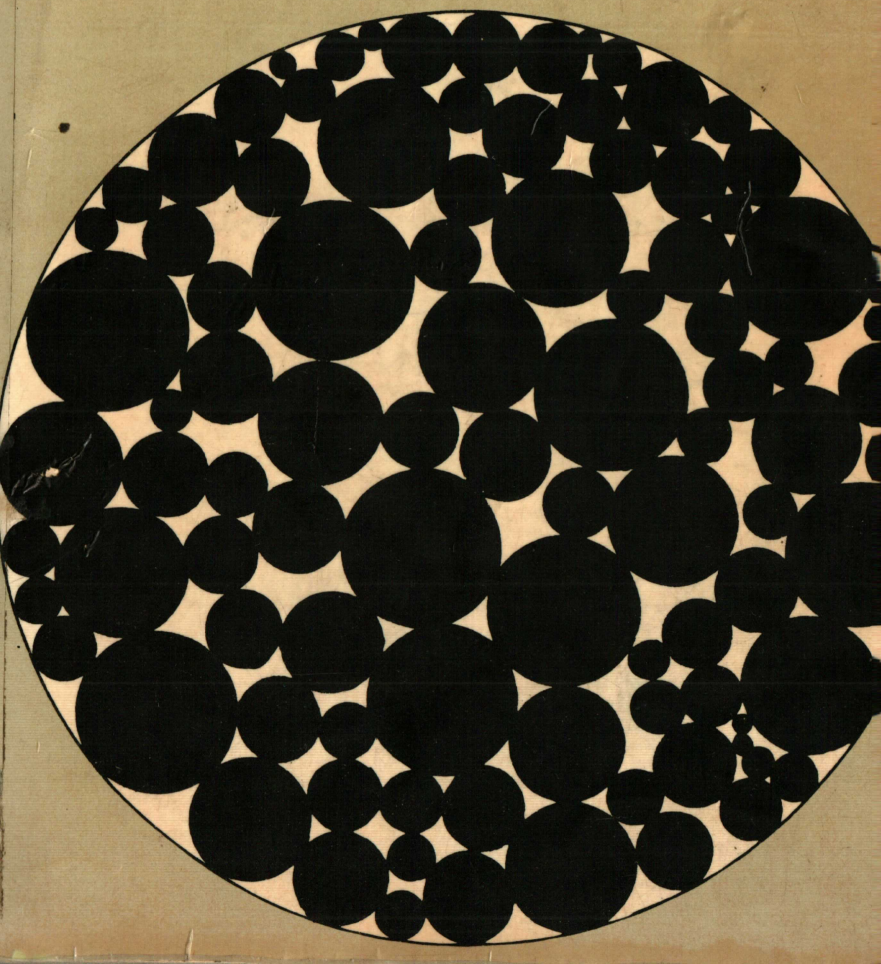
AUTO-
BIOGRAFIA

Collingwood



Autobiografía

PROPIEDAD DE LA
UNIVERSIDAD DE GUADALA
FF-8-5-

DE

R. G. COLLINGWOOD

Traducción de
JORGE HERNÁNDEZ CAMPOS

066058

FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA

BIBLIOTECA CENTRAL
CUCSH

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Adquisición 6549
Fecha FEBRERO 95
Procedencia REGALO
Clasificación I. de B. 190.92 AX.

PREFACIO

La autobiografía de un hombre cuyo oficio es pensar debiera ser la historia de su pensamiento. He escrito este libro con el fin de relatar lo que yo creo que vale la pena de mi historia.

Como una autobiografía no tiene derecho a existir a menos que sea un livre de bonne foi, *he escrito con entera franqueza, a veces con desaprobación, sobre hombres a quienes admiro y quiero. Si alguno de ellos se resintiera por lo que he escrito, quiero que sepa que al escribir me impongo la regla de no nombrar a nadie a menos que sea* honoris causa, *y que nombrar a cualquier persona que yo conozca es mi manera de agradecerle lo que debo a su amistad, o a su enseñanza, o a su ejemplo, o a las tres cosas al mismo tiempo.*

R. G. C.

Coniston,
2 de octubre de 1938.

BIBLIOTECA CENTRAL
CUCSH

BLIOTECA CE
CUCS

I

DESPERTAR DE UNA VOCACIÓN

Hasta los trece años viví en mi casa y me enseñó mi padre. Las lecciones ocupaban solamente dos o tres horas cada mañana; fuera de ellas, me dejaba mi padre a mi albedrío, y aunque a veces me ayudaba con lo que se me antojaba hacer, casi siempre me dejaba que lo hiciera por mí mismo.

A él le debo haber empezado a estudiar latín a los cuatro años y griego a los seis; pero me debo a mí mismo haber empezado, más o menos por la misma época, a leer todo lo que me venía a las manos sobre ciencias naturales, especialmente geología, astronomía y física; a reconocer rocas, a identificar las estrellas y a comprender el funcionamiento de bombas hidráulicas, cerraduras y otros instrumentos mecánicos de los que había por la casa. Fué mi padre quien me dió lecciones sobre historia antigua y moderna, ilustradas con mapas en relieve de *papier-mâche* hecho con periódicos hervidos en una palangana; pero mi primera lección sobre lo que yo considero ahora como mi tema, la historia del pensamiento, fué el descubrimiento, en casa de un amigo, a pocas millas de la mía, de un maltratado libro del siglo XVII, al que faltaban la pasta y la contraportada, y que estaba lleno de extrañas doctrinas sobre meteorología, geología y los movimientos de los planetas. Debe haber sido un compendio de los *Principia* de Descartes, a juzgar por lo que decía sobre vórtices; yo tenía más o menos nueve años cuando lo encontré y ya sabía lo suficiente sobre las teorías modernas correspondientes para apreciar el contraste que ofrecía con ellas. Me permitió entrar en el secreto de lo que los libros modernos habían estado ocultán-

dome: que las ciencias naturales tienen una historia propia y que las doctrinas que enseñan sobre cualquier punto, en cualquier tiempo dado, no se han alcanzado gracias a algún descubridor que penetra la verdad después de siglos de error, sino por la modificación gradual de doctrinas mantenidas antes y que, a menos que se detenga el pensamiento, serán modificadas también de la misma manera. No diré que esto se me presentó con tal claridad a edad tan tierna; pero al menos, gracias a la lectura de ese libro, me di cuenta de que la ciencia no es tanto una acumulación de verdades comprobadas sucesivamente, como un organismo que en el curso de su historia sufre alteraciones más o menos continuas en cada una de sus partes.

Durante esos mismos años vigilaba constantemente el trabajo de mis padres, y el de los otros pintores profesionales que frecuentaban su casa, y trataba constantemente de imitarlos; de manera que aprendí a pensar en un cuadro no como en un producto terminado expuesto a la admiración de los *virtuosi,* sino como en el registro visible, colocado en algún lugar de la casa, de un intento por resolver un problema pictórico definido, hasta donde el intento pudo llegar. Aprendí lo que algunos críticos y esteticistas no llegan a saber ni al final de su vida: que ninguna "obra de arte" se termina jamás, de manera que en ese sentido de la frase no hay tal "obra de arte". Se deja de trabajar en el cuadro o en el manuscrito no porque esté terminado, sino porque ha llegado el día de enviarlo al comprador o a la galería, o porque el impresor lo reclama, o porque "estoy harto de trabajar en esto" o "no veo qué más pueda hacerle". En mí encontré menos aptitudes para la pintura que para la literatura; desde temprana edad escribí incesantemente, en verso y en prosa, poemas líricos y fragmentos de epopeyas, historias de aventura e idilios, descripciones

de países imaginarios y falsos tratados científicos y arqueológicos. Con relación a tales actividades recibía el estímulo, incluso la exigencia, de la costumbre familiar de producir una revista mensual manuscrita que circulaba entre unos cuantos amigos y parientes. Mi madre era una buena pianista y solía tocar una hora entera todos los días antes del desayuno; en ocasiones lo hacía también por las noches, para un subrepticio auditorio de niños que se sentaban a oscuras en las escaleras; de esta manera, llegué a conocer todas las sonatas de Beethoven y la mayor parte de la obra de Chopin; pues éstos eran sus compositores favoritos aunque no lo eran míos. Pero, por lo que a mí respecta, nunca pude llegar a dominar el piano.

Mi padre tenía muchos libros y me permitía que los leyera como me viniese en gana. Entre otros, había conservado los libros de erudición clásica, historia antigua y filosofía que utilizara en Oxford. Por regla general me abstenía de tocar estos libros; pero un día, a los ocho años de edad, la curiosidad me llevó a tomar un pequeño libro negro que en el lomo tenía la siguiente leyenda: *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres.* Era la traducción de Abbott de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten;* y al empezar a leerlo, incrustado el cuerpo infantil entre el librero y la mesa, me atacó una extraña sucesión de emociones. Primero, sentí una intensa agitación. Sentí que se decían cosas de la mayor importancia sobre asuntos de la más extremada urgencia; cosas que tenía que entender a cualquier costo. Luego, con una ola de indignación, vino el descubrimiento de que no podía comprenderlas. Era una vergüenza confesarlo, pero ahí estaba un libro en inglés, cuyas frases estaban construídas de acuerdo con la gramática, pero cuyo significado me confundía. Luego, tercera y última, vino la emoción más extraña de todas. Sentí

que el contenido de aquel libro, aunque no pudiera comprenderlo, me concernía de alguna manera: era una cuestión personal para mí, o más bien para algún futuro yo. No fué aquel sentimiento como la habitual intención infantil de "ser maquinista cuando crezca", porque no había en él deseo alguno; no "quería" yo, en ningún sentido natural de la palabra, dominar la ética kantiana cuando estuviera en edad de hacerlo; pero sí sentí como si se hubiera levantado un velo y se hubiera revelado mi destino.

Después de esto me vino por grados un sentimiento de estar agobiado por una empresa cuya naturaleza no podía definir como no fuera diciendo: "Tengo que pensar." Ignoraba sobre qué iba yo a pensar; y cuando por obedecer esta urgencia me callaba y me abstraía estando con otras personas, o cuando buscaba la soledad a fin de pensar sin interrupción, no podía decir, y todavía no puedo, qué era realmente lo que pensaba. No había preguntas particulares que yo me hiciera; no había objetos especiales sobre los cuales dirigiera yo mi mente; sólo había una informe y vaga perturbación intelectual, como si estuviera yo luchando con una niebla.

Ahora sé que eso es lo que me sucede cuando estoy en las etapas iniciales del trabajo sobre algún problema. Hasta que el problema no ha recorrido un largo camino hacia su solución no sé de lo que se trata; todo lo que sé es que tengo esta vaga perturbación del espíritu, este sentimiento de hallarme preocupado por algo que no sé qué es. Ahora sé que los problemas del trabajo de mi vida estaban tomando, en lo más profundo de mi ser, su primera forma embrionaria. Pero cualquiera que me hubiese observado habría pensado, como lo hicieron mis mayores, que había yo dado en el hábito de holgazanear y perdido la vivacidad y rapidez de ingenio tan notable en los primeros años de mi

infancia. Mi única defensa contra esta opinión, puesto que ignoraba lo que me sucedía y, por lo tanto, no podía explicarla, era encubrir estos accesos de abstracción con alguna actividad corporal, lo suficientemente insustancial como para no distraer mi atención del forcejeo interior. Era yo un muchacho con mucha habilidad manual, capaz de hacer toda clase de cosas; activo en las caminatas, el ciclismo o el remo, y experto en el manejo de botes de vela. Así, cuando me sobrevenía un acceso me ponía a hacer algo sin interés, como un regimiento de soldados de papel, o vagaba sin rumbo fijo por bosques y montañas, o bogaba todo el día, si hacía buen tiempo. Era doloroso ver que se rieran de mí porque jugaba con muñecos de papel; pero la alternativa, explicar la razón que tenía para hacerlo, era imposible.

No estoy seguro si fué esta creciente ociosidad lo que hizo a mi padre enviarme a la escuela. De cualquier modo, era demasiado pobre para poder pagarla, y mis cuentas escolares (como más tarde las de Oxford) las pagó la generosidad de un amigo rico. Así, a los trece años de edad, me inscribieron en una escuela de preparación con el propósito de que compitiese por una beca, y trabé conocimiento con la rutina por la cual los muchachos de la clase media de este país se ganan la vida por medio de exámenes de competencia, empezando a una edad en que a sus colegas, los niños de la clase trabajadora, les prohibe la ley exponerse en el mercado del trabajo. Estoy seguro de que el amigo de mi padre de buen grado hubiera gastado doscientas libras anuales en mí; pero al menos para mí era cuestión de honor ganar becas, aunque sólo fuera por justificar el dinero que se gastaba en mi persona, y, aun cuando así no hubiera sucedido, no me hubiese librado del especialismo, que es uno de los vicios principales de la educación inglesa. El fantasma de una estúpida disputa del siglo XVII ronda todavía

nuestras aulas, infectando a maestros y discípulos con la absurda idea de que los estudios tienen que ser "clásicos" o "modernos". Yo estaba igualmente bien dotado para especializarme en griego y latín, o en historia moderna e idiomas (hablaba y leía francés y alemán casi tan fácilmente como el inglés), o en ciencias naturales; y nada hubiera dado a mi espíritu su alimento apropiado como estudiar las tres cosas; pero la enseñanza de mi padre me había dado mucho más griego y latín del que poseían los muchachos de mi edad; y como tenía que especializarme en algo, me especialicé en estas lenguas y me convertí en "humanista".

FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA

II

ESCARCHA DE PRIMAVERA

Con esa misma capacidad pasé, un año más tarde, a Rugby, escuela que tenía entonces una gran reputación, que se debía (como lo averigüé a su tiempo) al genio de un profesor de primera clase, Robert Whitelaw, hombre que no podía tocar nada sin engalanarlo. Como pasé uno de mis cinco años ahí, en su clase, sería falso decir que perdí el tiempo del todo en Rugby. Y además hubo otras cosas. Estuve tres años en el Sexto Grupo y fuí jefe de mi residencia durante dos; de este modo, por primera vez en mi vida, gusté del placer del trabajo administrativo, y aprendí, de una vez por todas, a hacerlo. Además de Whitelaw, cuya suposición visiblemente sincera de que uno sabía tanto como él estimulaba a sus alumnos a esfuerzos increíbles, trabajé por un tiempo a las órdenes de otro buen profesor, C. P. Hastings, de quien aprendí mucho de historia moderna. Entre los otros profesores, que no tenían obligación de enseñarme, hice algunos buenos amigos, y con mis contemporáneos las relaciones fueron siempre de lo más felices.

Éstos fueron los beneficios que la escuela me confirió; otros los obtuve más bien a pesar de ella. Descubrí a Bach, aprendí a tocar el violín, estudié armonía, contrapunto y orquestación, y compuse un buen montón de basura. Me enseñé a leer a Dante y trabé conocimiento con muchos otros poetas, hasta entonces desconocidos para mí, en diversos idiomas. Estas lecturas no autorizadas (para hacer las cuales, en el verano, solía encaramarme en un sauce que se inclinaba sobre el Avon) son mi más feliz recuerdo de Rugby; pero no el más vívido.

Este adjetivo tengo que aplicarlo a las condiciones de zahurda de nuestra vida cotidiana y al hedor que nos llegaba constantemente al olfato. En seguida viene el terrible hastío de que le enseñaran a uno cosas (y cosas que debían haber sido terriblemente interesantes) profesores aburridos, distraídos o incompetentes; luego la tortura de vivir según un horario planeado expresamente para llenar el día con migajas y virutas de ocupación, de tal manera que no podía uno aplicarse a un trabajo y sacarle partido, y, en particular, planeado para impedirle a uno dedicarse a ese "pensar" en el cual hacía largo tiempo había reconocido yo mi vocación.

Tampoco recibía yo ninguna satisfacción compensadora en los juegos organizados que constituían la verdadera religión de la escuela, porque jugando al fútbol, el primer año, recibí una lesión en la rodilla que la cirugía de aquella época volvió incurable. Éste fué un punto crítico de mi vida escolar. La teoría ortodoxa del atletismo en las escuelas públicas es que distrae al adolescente de la preocupación sexual. No hay tal; pero en cambio le proporciona una descarga para las energías que no se permite utilizar en el salón de clase. Aparte de unos cuantos excéntricos como Whitelaw, los profesores que conocí se parecían al profesor de la *Dunciad:*

> Puestos a la puerta del saber, para guiar a la juventud,
> no podemos tolerar que se abra demasiado.

Claro que los muchachos estaban en posibilidad de aprenderlo todo. Pronto advertían que manifestar interés en los estudios era la manera más segura de ganar antipatías, y no de sus contemporáneos, sino de sus maestros; y no tardaban en adquirir esa pose de aburrimiento hacia el saber, y todo lo que con él está conectado, que es parte tan visible

del hombre formado en las escuelas públicas inglesas. Pero tenían que encontrar alguna compensación a su intelecto frustrado e inhibido, y esta compensación la hallaban en el atletismo, donde a nadie ofende el mucho trabajar, y así los triunfos en el campo de fútbol compensaban las miserias del aula. De haber conservado el uso de mis miembros, sin duda alguna me hubiera convertido en atleta y hubiera dejado de preocuparme por la apertura de aquella puerta y por lo que tras ella se escondía. Pero, según el giro que tomaron las cosas, no podía resignarme a las privaciones que me imponía la enseñanza a que estaba sujeto; y así que pasó el tiempo aprendí a dedicar más y más mi tiempo a la música y a la lectura de temas elegidos por mí, como historia italiana medieval o los poetas franceses primitivos, no porque los prefiriera a Tucídides o Catulo, sino porque podía trabajar en ellos sin maestros que me estorbaran.

Estos hábitos no pasaron inadvertidos y me convertí en un rebelde, más o menos declarado, contra el sistema entero de enseñanza. En cambio, no me rebelé contra el sistema disciplinario, y seguí en excelentes términos con el director de mi residencia (mi superior inmediato en la jerarquía disciplinaria); ni siquiera descuidé mi trabajo al extremo de incurrir en castigos por pereza; pero mis profesores pudieron darse cuenta de la diferencia entre mi capacidad y mi comportamiento, y se sintieron justificadamente molestos, sobre todo, según me pareció advertir, cuando se veían obligados a enviar mis composiciones, o *copies*, como las llamábamos, al prefecto de estudios para que me llamara la atención. No podía yo impedir que tal cosa sucediera, porque mi plan era comportarme discretamente, no sabotear, y no hubiese escrito *motu proprio* malas *copies*. Pero lo que sí podía, y lo hacía, era negarme

a competir por los premios que eran el galardón de la carrera de un buen muchacho. Para subrayar este rechazo, concursaba de vez en cuando para ganar un premio que no tuviera nada que ver con mis propios temas de estudio: hubo uno de literatura inglesa, que recuerdo con gratitud porque me hizo conocer a Dryden; otro de astronomía, que me hizo pasar muchas noches en el ecuatorial de cuatro pulgadas y en el instrumento de tránsito del observatorio de la escuela; otro de teoría musical y composición, y otro (que no pude ganar) de lectura en alta voz.

El exasperado jefe de grupo de la Directiva intentó vengarse cuando me propuse participar en un concurso por una beca en Oxford. Me negó el derecho a competir. Dijo que no tenía oportunidad de ganar, y que no quería poner en vergüenza a la escuela. Informé de esto a mi padre, que era hombre irascible, y escribió al director. Escogí en primer término University College; luego, con el fin de darme otra oportunidad, entré como aspirante de un segundo "grupo" de colegios, y así me pasé dos semanas seguidas habitando cuartos de colegio en Oxford. El primer examen que presenté lo tomé muy en serio; en el segundo decidí divertirme y me comporté muy mal. En el tema de poesía no escribí ni latín ni griego, sino los versos ingleses permitidos a aquellos que estuvieran inseguros de sus clásicos. En el tema "general" me pasé todo el tiempo contestando una pregunta sobre Turner y otra sobre Mozart; y no intento siquiera recordar qué tonta muchachada no puse en mi ensayo. Pero en el examen oral me preguntaron qué haría yo si tuviera que escoger entre la mejor beca de ese grupo y otra inferior en University, y al responder yo que University era el colegio de mi padre y que allá iría si acaso ganaba alguna beca, no parecieron encontrarme particularmente desagradable.

Pero mi jefe de grupo dijo la última palabra. Había una pensión para los alumnos que salían de Rugby; dicha pensión estaba destinada a los alumnos oriundos de mi condado, y yo le dije, como a la persona indicada, que deseaba competir por ella. Pasó el tiempo y no sucedió nada, y al fin volví a hablarle del asunto. Me respondió que había olvidado mandar mi nombre y que ya era demasiado tarde. Así, a su debido tiempo, se anunció la dotación con la fórmula "sin candidato". En esta ocasión no protesté.

No vale la pena culpar a estos y aquellos por las contrariedades que sufrimos. Si mis cinco años en Rugby fueron en su mayor parte una pérdida de tiempo, la responsabilidad pertenece, en parte, a las visibles fallas del sistema inglés de escuelas públicas; en parte a Rubgy en cuanto mal ejemplo de ese sistema, aunque entre sus faltas no cuento la institución del *fagging* –servicio que hace un muchacho para otro de clase superior– o la del gobierno por miembros del sexto grado, cosas que considero como virtudes; en parte a mi padre, que me dió una actitud de adulto estudioso ante el saber cuando todavía era niño, con plena conciencia –según me parece ahora– de cuáles serían los resultados, pero juzgando que valía la pena correr el riesgo; y en parte a mí, por ser un mozalbete engreído y un pedante porfiado.

Para demostrar que me lanzo en serio estos epítetos, voy a describir un incidente de la rivalidad entre ese maestro y yo. Leyendo a su clase una nota de algún erudito moderno, acaso Jebb, sobre un pasaje en un texto griego, tropezó con la palabra *flósculo* y dijo: "¿Flósculo? No creo que exista semejante palabra. ¿La ha oído alguna vez alguno de ustedes?" Ninguno de los demás dijo esta boca es mía, y lo mismo hubiera hecho yo si hubiera aprendido a ser escolar correcto; pero algo dentro de mí murmuró

"por vida de Dios, habla y acaba con este tonto juego de escondite", y dije: "Significa una de las cositas que forman una flor del orden compuesto; supongo que la habrá sacado de la descripción que hace Browning del girasol, 'con flósculos a rayos semejantes, en torno a una cara como disco'." Y todavía recuerdo, con amarga vergüenza, el tono desdeñoso con que lo dije y el rostro desconcertado con que el pobre hombre me felicitó por mi saber.

Ir a Oxford era como salir de la prisión. En aquellos días, antes que el hábito antológico infectara los exámenes de materias clásicas, se esperaba que un candidato a los honores académicos leyera Homero, Virgilio, Demóstenes y los discursos de Cicerón más o menos completos, además de un estudio especial de otros textos, entre los cuales escogí Lucrecio, Teócrito y el *Agamemnón*. Esto no sólo era llevar el caballo al agua, sino (apenas si menos importante) dejarlo ahí. La dichosa bestia podía atragantarse y embriagarse de Homero hasta que en el mundo no hubiera Homero que no hubiera leído. Después de largos años de una ración de veinte gotas diarias, delicadamente administradas con el cuentagotas de un maestro, bebí a garganta abierta. Tenía que pasar una hora a la semana mostrando mis composiciones a mi preceptor, y había algunas cátedras cuya asistencia se me había recomendado; fuera de estas actividades, mi tiempo me pertenecía. Y tampoco eran muy serias esas excepciones. Si yo me hubiera encerrado en mis habitaciones una semana seguida para hacer alguna cosa de mi elección, mi preceptor lo hubiera pasado por alto al reaparecer yo, rebosante de disculpas, con un chiste muy erudito pero de buen humor. En una palabra, había llegado a un sitio donde, aun cuando en realidad no se suponía que uno tenía la actitud de un adulto ante el saber,

cuando menos no se le castigaba por tenerla; y todo lo que tenía que hacer era olvidar mi vida escolar y dejarme ir.

Sin embargo, la cosa no era tan sencilla. Los malos efectos de mis años de escuela no podían eliminarse con un simple cambio de ambiente. Mi sed de saber, largamente contrariada, era ahora casi morbosa. No podía pensar en otra cosa. Encaramado en mi torre del jardín cuadrangular de University College, leía todo el día y la mayor parte de la noche. Hacía de lado toda la placentera y fácil vida social que me rodeaba. Incluso mis amistades eran escasas. Una larga experiencia de hostilidad entre el sistema bajo el cual vivía y yo, me había vuelto cínico, sospechoso y excéntrico, indiferente a las relaciones con mis semejantes, pronto a darme por ofendido y no mal dispuesto a ofender. Pero, con todo, hubo muchas largas caminatas por el campo, muchas tardes de ocio junto al río, muchas veladas pasadas ejecutando y oyendo música, muchas noches de conversación hasta el alba, y más de una amistad de toda la vida que entonces se formó.

Cuando llegó la hora de empezar con los exámenes, me encontré con el mismo método en acción. Ahora tenía dos preceptores, uno en filosofía y otro en historia antigua, cada uno de los cuales exigía un ensayo semanario: pero, aparte de algún consejo por lo que respecta a las lecciones, estaba en absoluta libertad para disponer mis estudios a mi manera, y utilicé ampliamente esa libertad. Cuando se suponía que estuviera yo trabajando en historia antigua, dedicaba mucho tiempo a la lectura de informes sobre excavaciones en emplazamientos griegos y romanos; toda una larga vacación se me fué en estudiar todo lo que pude agenciarme sobre la antigua Sicilia; en filosofía, donde se suponía que los estudios terminaban en Kant, me las arreglé para adquirir un conocimiento esquemático y rudimen-

tario, pero de primera mano, sobre la mayor parte de los principales autores ingleses, franceses, alemanes e italianos, desde esa época hasta el presente. Y en alguna ocasión me pasé varias semanas leyendo a Platón de cabo a rabo. No menciono todo esto con el fin de jactarme de mi actividad —estas cosas son una nadería comparadas con lo que hubiera hecho a mis años un estudiante común y corriente del siglo XVIII—, sino porque las hice todas sin la orden, y casi todas sin el conocimiento, de mis preceptores, como prueba del grado de independencia que se me concedía. Mis compañeros apenas sabían más que mis preceptores sobre lo que hacía: siempre estaba demasiado ocupado para participar en las sociedades cuyas reuniones servían de campo de exhibición a los estudiantes, donde se admiraban mutuamente el ingenio y la sabiduría.

FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA

III

FILÓSOFOS BIZANTINOS

Cuando empecé a estudiar filosofía, en 1910, Oxford estaba todavía obsesionado por lo que llamaré la escuela de Green: movimiento filosófico cuyo jefe era Thomas Hill Green, y cuyos otros miembros principales eran Francis Herbert Bradley, Bernard Bosanquet, William Wallace y Robert Lewis Nettleship. Nadie ha escrito todavía la historia de este movimiento y no me propongo hacerlo aquí; pero no puedo indicar los problemas con los que me enfrenté sin unas cuantas observaciones al respecto.

Los adversarios contemporáneos de esta escuela describían sus tendencias filosóficas como *hegelianismo*. Este título lo repudiaba la escuela con toda justicia. Su filosofía, en la medida en que tenían una sola filosofía, era una continuación y crítica de las filosofías originarias de Inglaterra y Escocia a mediados del siglo XIX. Es verdad que, a diferencia de la mayor parte de sus compatriotas, tenían algún conocimiento de Hegel y mucho más de Kant. El hecho de que poseyeran estos conocimientos lo utilizaban sus opositores, más por ignorancia que por improbidad deliberada, para desacreditarlos a los ojos de un público siempre despectivo para con los extranjeros. Green había leído a Hegel en su juventud, pero lo había rechazado en su madurez; la filosofía que elaboraba al sobrevenir su temprana muerte puede describirse mejor, si fuera necesaria alguna descripción, como una réplica a Herbert Spencer hecha por un profundo estudioso de Hume. Bradley, que sabía de Hegel lo suficiente para estar seguro de que se hallaba en desacuerdo con sus doctrinas cardinales, y además lo decía, publicó

una serie de libros cuyo propósito se transparenta sin dificultad: son críticas a la lógica de Mill, a la psicología de Bain y a la metafísica de Mansel, hechas por un hombre cuya mente fué la más profundamente crítica que haya producido la filosofía europea desde Hume, y cuya intención fué, como la de Locke, hacer una exhibición de basura.

Este movimiento nunca dominó, en ningún sentido, el pensamiento y la enseñanza filosóficos de Oxford. En su período más floreciente se compuso tan sólo de unos cuantos jóvenes. Sus puntos de vista eran siempre considerados con sospecha por la mayor parte de sus colegas, y ninguno de ellos disfrutó en Oxford de una larga vida de enseñanza. T. H. Green murió a la edad de 46 años en 1882, después de haber sido profesor durante cuatro años. R. L. Nettleship, quien en los exámenes obtuvo un segundo lugar porque les "sirvió" los puntos de vista de Green a los sinodales, pereció en los Alpes, a la misma edad, en 1892. Bosanquet, después de enseñar durante once años en Oxford, lo abandonó para siempre en 1881, a los 33 años de edad. Wallace murió en un accidente a los 53 años, en 1897. Bradley, aunque vivió en Oxford hasta su muerte, ocurrida en el año de 1924, nunca enseñó ahí y nunca buscó, de ninguna manera, propagar su filosofía por medio de contactos personales. Llevaba una vida muy retirada, y aunque yo estuve alojado a unos cuantos cientos de metros de él, durante dieciséis años, nunca, que yo sepa, puse los ojos en su persona.

La verdadera fuerza del movimiento radicaba fuera de Oxford. La escuela no tenía como meta el adiestramiento de eruditos y filósofos profesionales; su propósito era servir a manera de preparación para la vida pública en la Iglesia, el Foro, la Administración Pública y el Parlamento. La escuela de Green lanzó a la vida pública una corriente de

ex discípulos que llevaron consigo la convicción de que la filosofía, y en particular la filosofía que habían aprendido en Oxford, era algo importante, y que su vocación iba a ponerlo en práctica. Esta convicción la compartían políticos tan diversos en sus credos como Asquith y Milner, gentes de iglesia como Gore y Scott Holland, reformadores sociales como Arnold Toynbee y todo un ejército de distintos hombres públicos cuyos nombres sería tedioso repetir. A través de este efecto en los espíritus de sus discípulos, se podría encontrar la filosofía de la escuela de Green, desde 1880 hasta 1910 aproximadamente, penetrando y fertilizando todos los sectores de la vida nacional.[1]

Puesto que la filosofía de la escuela de Green nunca había sido dominante entre los profesores, apenas puede llamarse reacción la hostilidad contra ella que prevalecía en 1910. Más apegado a la verdad sería describirla como representante de la vieja tradición académica, empeñada en erradicar lo que siempre había considerado como un crecimiento extraño a su propia naturaleza. El viejo tronco reverdecía por debajo del injerto, el esqueje agonizaba y el árbol volvía a su estado original.

Todavía se encontraban entre los filósofos algunos representantes del movimiento original. Los mejores de ellos eran J. A. Smith, que había sido discípulo de Nettleship, y H. H. Joachim, amigo íntimo de Bradley. Cada uno de ellos se convirtió más tarde en amigo mío muy querido, y no puedo pensar en ninguno de ellos sin gratitud y admiración,[2] sentimiento que no debe impedirme decir que no

[1] El único intento que se ha hecho hasta ahora por trazar la historia de esta penetración es el del doctor Klaus Dockhorn, *Die Staatsphilosophie des englischen Idealismus: ihre Lehre und Wirkung*, Colonia, 1937, parte II.

[2] Y en el caso de Joachim con tristeza. Murió a poco de haberse escrito este capítulo.

lograron evitar el derrumbe de la escuela a que pertenecían. La forma en que esto podía haberse logrado era exponiendo y desarrollando las doctrinas de esa escuela en una serie de libros dirigidos al público; pero entre todos sólo produjeron un libro de esa clase, el ensayo de Joachim titulado *The Nature of Truth*, cuyo éxito entre el público demostró inequívocamente, pero en vano, la necesidad que existía de tales estudios. Sin embargo, si no satisficieron esta demanda, fué porque no pudieron. Ellos eran el epígono de un gran movimiento, y como tales sentían que lo que había necesidad de decirse ya se había dicho y no valía la pena repetirlo. Con frecuencia los urgía yo a escribir; pero siempre me encontré con que mis demandas no hallaban el impulso correspondiente en su interior. No podían escribir, porque no sentían que tuvieran algo que decir.

De esa manera vino a quedar el juego en manos de sus adversarios. Éstos se denominaban a sí mismos "realistas",[3] y emprendieron la tarea de desacreditar la obra entera de la escuela de Green, a la cual describían en bloque como "idealismo" (otra etiqueta explícitamente repudiada por Bradley, el filósofo más grande de la escuela). Cuando yo digo que por esta época Oxford estaba obsesionado por la escuela de Green, lo que quiero decir es que la obra de dicha escuela se presentaba a los ojos de la mayoría de los filósofos oxonienses como algo que debía destruirse, con lo cual cumplirían ellos el primer deber para con su oficio. La cuestión de cuáles eran los puntos positivos que ellos mismos mantenían era de importancia secundaria.

El jefe de esta escuela era John Cook Wilson, profesor de lógica. Era un hombrecito fogoso, agresivo, al que apa-

[3] Thomas Case (1844-1925), importante adversario oxoniense de la escuela de Green, había escrito libros abogando por el "realismo", con ese nombre, desde 1870.

sionaba la controversia para la cual tenía un instinto certero; lo más importante de su persona era su calidad de profesor entusiasta, cuya devoción al pensamiento filosófico aún recuerdo con admiración y gratitud. También él se abstenía de publicar, y en cierta ocasión me explicó sus razones.

"Cada año yo reescribo, por término medio, una tercera parte de mis lecciones de lógica –me dijo–; lo cual quiere decir que cambio constantemente de opinión sobre cada uno de los puntos del tema. Si yo publicara lo que hago, cada uno de mis libros traicionaría un nuevo giro de pensamiento. Ahora bien, si uno hace saber al público que cambia de opinión, nunca lo tomarán en serio. Por tanto, lo mejor es no publicar." Si acaso pensaba que no publicando engañaba al público haciéndolo pensar que nunca cambiaba de opinión, y si pensaba que semejante política era buena, aun cuando el público permaneciera ignorante de cuál era su opinión o de si tenía alguna, eso no lo pregunté, probablemente porque yo ya sabía que hay dos razones para que las gentes se abstengan de publicar libros: o saben que no tienen nada que decir, o saben que no pueden decirlo, y que ofrecer otra excusa que no sea cualquiera de estas dos es echar tierra a los ojos de los demás o a los propios.

Hay otros dichos suyos que hablan más en su favor. Comentando algo que yo había escrito sobre el *Sofista*, de Platón, y llevado por la fuerza de sus pensamientos a denunciar a quienes difunden el error, dijo: "Hay dos clases de necios, los necios imbéciles como X, y los necios listos como Y, y si tú has de ser un necio vale más que seas de los imbéciles." Siento mucho no considerarme justificado para nombrar a los eminentes filósofos contemporáneos a los cuales acabo de aludir como X e Y.

Después de Cook Wilson los miembros más importantes de la escuela "realista" eran sus seguidores H. A. Prichard y H. W. B. Joseph. Prichard era un pensador extremadamente agudo y pertinaz, quien, si hay algo de verdad en lo que se decía, había sido, en alguna ocasión, más el director que el seguidor de Cook Wilson. En la época a que me refiero acababa de publicar un libro titulado *Kant's Theory of Knowledge* donde se atacaba el razonamiento de las porciones "Estética" y "Analítica" de la *Crítica de la razón pura*, desde un punto de vista "realista". Solía disertar sobre las teorías del conocimiento anteriores a Kant, a partir de Descartes, demostrando cómo las tendencias "idealistas" habían actuado a lo largo de los siglos XVII y XVIII, y refutaba todas las teorías a las cuales habían infectado esas tendencias. Joseph, autor de una *Introduction to Logic*, en la que tomaba una posición semejante a la de Cook Wilson, disertaba sobre *La república* de Platón, y apenas hubiera podido repudiar el calificativo de platónico, porque consideraba que Platón estaba en lo justo en muchos puntos de vista, especialmente en aquellos respecto de los cuales se equivocaban los "idealistas". En consecuencia, Prichard y Joseph tendían a separarse cada vez más.

Prichard, al desarrollar su don extraordinario de crítica destructiva, no sólo destruyó gradualmente el idealismo como en un principio se propuso, sino también el "realismo" en cuya defensa había emprendido la destrucción de aquél, y describió así una órbita que, con el paso de los años, convergió visiblemente con la línea cero del escepticismo total. En el caso de Joseph, este escepticismo se enmascaraba en una tendencia progresiva a aceptar las doctrinas platónicas como sustancialmente verdaderas. Pero, con todo, el escepticismo estaba ahí; o por lo menos así lo

creían sus discípulos, uno de los cuales me dijo: "Si el arcángel Gabriel te comunicara lo que Joseph piensa realmente sobre cualquier cosa, y se lo sirvieras en un ensayo, estoy absolutamente seguro de que él demostraría que estaba equivocado."

FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA

IV

LA INCLINACIÓN DEL RETOÑO

Mi propio preceptor, E. F. Carritt, era otro miembro prominente de la escuela "realista", y me mandaba a las clases de Cook Wilson y de todos los demás. De esa manera fuí concienzudamente adoctrinado en sus principios y métodos. Pero, aun cuando yo mismo me llamara "realista", no lo hacía sin algunas reservas. Documento importante de las escuelas, o mejor dicho, de la escuela paralela y más o menos aliada de Cambridge, era el artículo, recién publicado, de G. E. Moore, titulado "The Refutation of Idealism". Éste pretendía ser una crítica a Berkeley. Ahora bien, la posición realmente criticada en el artículo no era la de Berkeley; a decir verdad, en ciertos puntos importantes, se criticaba la posición exacta que Berkeley controvertía. Para caer en la cuenta de semejante cosa, sólo tuve que abrir el artículo junto al texto de Berkeley y compararlos. Lo mismo sucedía con los ataques que Cook Wilson enderezaba contra Bradley en sus clases de lógica. Estoy seguro que pocos de sus oyentes se tomaban la pena de comparar estos ataques con el texto de Bradley para averiguar hasta qué punto ajustaban. Pero yo lo hice; y encontré que criticaba constantemente a Bradley por puntos de vista que no eran los de Bradley.

No intento disculparme por haber sentido, cuando joven, la pusilanimidad de la juventud. Si a los cuarenta años hubiera yo formado parte de una escuela de pensamiento cuyos líderes fueran culpables a mis ojos de errores tan groseros en hechos tan importantes, no hubiera titubeado un momento en abandonarlos. A los veintidós o veintitrés

años de edad distinguía y calificaba. Argüía yo que los "realistas" profesaban la filosofía, no la historia. Que su tarea, en cuanto filósofos críticos estrictos, era demostrar si una teoría era verdadera o falsa, y que esto lo habían hecho, en la ocasión de que hablo, admirablemente. Que sus errores históricos sobre la cuestión de si cierto autor sostenía tal o cual doctrina, por mucho que me inquietaran, no afectaban el aspecto filosófico. Y que yo estaba lógicamente obligado a permanecer como "realista" hasta que me convenciera por mí mismo de que las doctrinas positivas de la escuela eran falsas, o de que sus métodos críticos eran erróneos.

No di respuesta a estas cuestiones hasta que me gradué y empecé a trabajar como profesor de filosofía. Entonces se me presentó con toda claridad, mientras trataba de establecer mi opinión sobre la manera como se relacionaban los métodos y las doctrinas de mis colegas "realistas", el hecho de que la enseñanza positiva de Cook Wilson era incapaz de resistir el ataque de sus propios métodos críticos. Si la enseñanza positiva y los métodos críticos hubieran estado lógicamente conectados, hubiera sido fatal para una y otros; pero no podía existir semejante conexión. La enseñanza positiva podía ser equivocada, y los métodos críticos válidos, y viceversa. Elegir entre estas tres alternativas era el problema que todavía me ocupaba el año de 1914, en que la guerra interrumpió nuestra vida académica.

Mientras tanto, medio inconscientemente, había estado preparando un ataque de flanco contra el mismo problema. Al convertirme en profesor de filosofía no abandoné mis estudios históricos y arqueológicos. Me pasaba los veranos sirviendo en el equipo de alguna gran excavación, y, a partir de 1913, dirigiendo mis excavaciones propias. Éste se convirtió en uno de los placeres más grandes de mi vida.

Había aprendido a manejar alumnos; ahora tenía que manejar peones, mantenerlos contentos y sanos, comprender su actitud ante la tarea común y ayudarlos a comprender la mía. Al mismo tiempo, me hallé experimentando en un laboratorio de saber, donde me hacía primero alguna vaga pregunta, como: "¿Hubo una ocupación flaviana en este sitio?", para luego dividir la pregunta en varias partes y plantearme la primera en alguna forma, como: "¿Han llegado aquí por casualidad estas vasijas y monedas flavianas, o fueron depositadas en el período a que pertenecen?", y considerar después todos los medios posibles para iluminar esta nueva pregunta y ponerlos en práctica uno por uno, hasta que pudiera decir: "Hubo una ocupación flaviana; en el año $a \pm b$ se construyó aquí un fuerte de troncos y tierra, y fué abandonado por tales y tales razones en el año $x \pm y$." La experiencia pronto me enseñó que bajo estas condiciones de laboratorio no encontraba uno nada a menos que fuera como respuesta a alguna pregunta, y no a una pregunta vaga, sino a una definida. Que cuando uno excavaba diciendo "Veamos qué hay aquí", no averiguaba nada, excepto por casualidad, en la medida en que, al excavar, se suscitaban en uno preguntas casuales: "Esa cosa negra ¿será turba o tierra de ocupación? ¿Es un pedazo de vasija eso que tienes bajo el pie? ¿Son esas piedras sueltas un muro en ruinas?" Lo que uno aprendía no dependía solamente de lo que encontraba en las zanjas, sino de las preguntas que se planteaba: de manera que un hombre que hacía preguntas de cierta especie aprendía de la excavación cierta especie de cosas, mientras que a otro se le revelaba algo diferente, en tanto que un tercero daba con algo ilusorio y un cuarto con nada.

En esto sólo estaba redescubriendo por mí mismo, en la práctica de la investigación histórica, principios expuestos

por Bacon y Descartes trescientos años antes, en conexión con las ciencias naturales. Cada uno de ellos había dicho muy claramente que el conocimiento viene sólo de contestar preguntas, y que estas preguntas deben ser las preguntas debidas y hay que preguntarlas en el debido orden. Y yo había leído con frecuencia las obras en que lo decían, pero no las comprendí hasta que descubrí lo mismo por mi cuenta.

Los "realistas" oxonienses hablaban como si el conocer fuera una simple "intuición" o una simple "aprehensión" de alguna "realidad". En Cambridge, Moore expresaba, a mi parecer, la misma concepción cuando hablaba de la "transparencia" del acto de conocer; lo mismo hacía Alexander, en Manchester, cuando describía el conocer como simple "co-presencia" de dos cosas, una de las cuales era la mente. Lo que todos estos "realistas" decían, pensaba yo, es que la condición de la mente que conoce no es ciertamente pasiva, puesto que está ocupada activamente en conocer; sino que es una condición "simple" en que no hay complejidades ni diversidades, nada a excepción del conocer. Concedían que un hombre que quisiera conocer algo acaso tuviera que trabajar, en formas que podían ser complicadas, a fin de "colocarse en una posición" desde la cual pudiera "aprehenderse" ese algo; pero una vez alcanzada dicha posición no le quedaba otra cosa que hacer sino "aprehenderlo", o quizás fracasar en el intento de "aprehenderlo".

Esta doctrina –vuelta plausible por la elección de ejemplos de casos del conocimiento como "ésta es una rosa roja", "mi mano descansa sobre la mesa", donde la familiaridad con las operaciones mentales implicadas no ha engendrado tanto desprecio como olvido– era incompatible con lo que había aprendido en mi "laboratorio" de pensamiento histó-

rico. La actividad interrogante, como yo la llamaba, no era una actividad para lograr la co-presencia con, o la aprehensión de, algo; no era un preliminar al acto de conocer; era la mitad (siendo la otra el responder a la pregunta) de un acto que en su totalidad era conocer.

He tratado de exponer el problema tal como se me presentaba en aquel entonces. Estaba yo lo suficientemente bien instruído en los métodos "realistas" para saber con toda exactitud lo que un "realista" hubiera dicho en respuesta a mi exposición. Pero el mismo Cook Wilson me había dicho en cierta ocasión: "Una cosa he de decir de usted: que usted sabe ver lo obvio." Y para mí era obvio que tal respuesta no hubiera sido más que un intento por conmover a una piedra con razonamientos.

En mi enseñanza filosófica estaba yo trabajando en una dirección que acabó por convergir con esto que expongo. Desde el principio decidí que lo que necesitaba la filosofía de Oxford era un fondo (por aquel entonces creía que sólo se trataba de eso) de sólida preparación: un hábito de pensamiento que hiciera imposible para un estudiante adiestrado en Oxford engañarse con la "refutación" de Moore a Berkeley o con la de Cook Wilson a Bradley. En consecuencia, enseñaba a mis discípulos, más con el ejemplo que con el precepto, a que nunca aceptaran crítica alguna, oída o leída sobre cualquier filosofía sin convencerse con el estudio de primera mano de que en efecto así era la filosofía expuesta; a que pospusieran siempre cualquier crítica propia hasta que estuviesen absolutamente seguros de que comprendían el texto que criticaban, y a que si la posposición era *sine die*, no importaba mucho. Esto no suponía aún un ataque contra los métodos críticos "realistas". Cuando mis discípulos me venían armados con alguna grotesca refutación de, digamos,

la teoría ética de Kant y me decían que provenía de las lecciones de Fulano, me daba igual que el absurdo proviniera de la mala interpretación de éste por parte de mis discípulos, o de la mala interpretación de Kant por parte del profesor: mi reacción era tomar el libro al tiempo que decía: "Veamos qué fué lo que realmente dijo Kant."

Para dar clase adopté un procedimiento similar. Me había convertido en algo así como un especialista en Aristóteles, y las primeras lecciones que di fueron sobre el *De Anima*. Mi plan era concentrarme en la siguiente cuestión: "¿Qué es lo que dice Aristóteles y qué quiere decir con ello?", y renunciar, por muy seductora que me pareciese, a la cuestión ulterior: "¿Es verdad?" Lo que yo quería era enseñar a mi clase a abordar con seriedad y disciplina los textos filosóficos, dejando de lado, como suficientemente tratada por otros profesores, la actividad ulterior de criticar sus doctrinas.

Al estallar la guerra de 1914, e interrumpirse estas actividades, no había contestado a satisfacción la triple pregunta expuesta antes, en este mismo capítulo; pero había hecho buenos progresos en lo que he llamado ataque de flanco contra ella. Me había convertido en experto en cierta clase de investigación, y había descubierto la forma de utilizarla a manera de laboratorio para probar teorías epistemológicas. También había establecido y perfeccionado lo que, de haber sido pintor, se hubiera denominado mi "primera manera" en la enseñanza filosófica. Trabajando simultáneamente en estas dos líneas, podía ver cómo tendían a convergir en un ataque contra el "realismo", como filosofía que erraba por su descuido de la historia. Si yo hubiera considerado posible advertir a los "realistas" de este ataque, les hubiera dicho: "Debéis prestar mayor atención a la historia. Vuestras doctrinas positivas sobre el conoci-

miento son incompatibles con lo que sucede, de acuerdo con mi propia experiencia, en la investigación histórica, y vuestros métodos críticos se desperdician en doctrinas que, de acuerdo con los hechos históricos, nunca sostuvieron aquellos a quienes se las adscribís."

Mucho arduo pensar se necesitaba, antes de que pudiera afocar sobre una cuestión clara la vaga insatisfacción que hubiera expresado con tales palabras. Y no estoy seguro de que la hubiera afocado jamás, de no haber venido la guerra a interrumpir mi vida académica. El hombre cuya mente agita siempre la enseñanza filosófica apenas puede esperarse que alcance la calma, el silencio interior, que es una de las condiciones del pensamiento filosófico.

FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA

V

PREGUNTA Y RESPUESTA

Uno o dos años después del estallido de la guerra, vivía yo en Londres y trabajaba en una sección de la División de Inteligencia del Almirantazgo, en las salas de la Royal Geographical Society. Atravesaba todos los días a pie los jardines Kensington y pasaba por el Albert Memorial. Éste empezó a obsesionarme gradualmente. Como el recolector de sanguijuelas de Wordsworth, tomaba a mis ojos un aire extraño y significativo; parecía

> como alguien a quien hubiera visto en sueños;
> o como un hombre enviado de alguna región distante
> para darme vigor humano, con sensatos consejos.

Todo lo relacionado con el monumento era visiblemente deforme, corrupto, reptante, parasitario; por un tiempo no pude mirarlo, pasaba junto a él con los ojos bajos. Rebelándome contra semejante debilidad me obligué a mirarlo, a enfrentarme día con día a la pregunta: ¿Por que había construído Scott una cosa tan obvia, irrefutable e irremediablemente mala? Decir que Scott era un mal arquitecto era suprimir el problema con una tautología; decir que sobre gusto no hay nada escrito era evadirlo con una *suggestio falsi*. ¿Qué relación había, empecé a preguntarme, entre lo que había hecho y lo que había tratado de hacer? ¿Había tratado de producir una cosa bella, es decir, que nos hubiera parecido bella? Si así era, había fracasado, por supuesto. Pero ¿había tratado acaso de producir algo diferente? Si era ése el caso, probablemente lo había logrado. Si yo encontraba el monumento sencillamente repulsivo, ¿acaso

era mía la culpa? ¿Buscaba en él cualidades que no tenía e ignoraba o despreciaba las que tenía?

No trataré de describir todo lo que pasé en mi diaria comunicación de muchos meses con el Albert Memorial. De los varios pensamientos que entonces me acudieron a la mente sólo expondré uno: el desarrollo ulterior de un pensamiento que ya me era familiar.

Como ya he dicho, mis trabajos arqueológicos fijaron en mi ánimo la importancia de la "actividad interrogante" en el conocimiento: y esto hizo imposible que me contentara con la teoría intuicionista del conocimiento que los "realistas" favorecían. El efecto de esto sobre mi lógica fué suscitar en mi espíritu una rebeldía contra las teorías lógicas vigentes en la época, rebeldía muy semejante a la que se produjo en los espíritus de Bacon y Descartes contra la lógica escolástica, por reflejo que sobre la experiencia tuvo la investigación científica, a medida que ésta tomaba forma, a fines del siglo XVI y principios del XVII. El *Novum Organum* y el *Discurso del Método* empezaron a tener para mí un nuevo significado. Eran las expresiones clásicas de un principio de lógica que yo creía necesario restablecer: el principio de que un cuerpo de saber no consiste en "proposiciones", "enunciados", "juicios", o cualquier nombre que los lógicos empleen para designar actos afirmativos de pensamiento (o lo que en esos actos se afirma, porque el "conocimiento" significa tanto la actividad del conocer como lo que es conocido), sino que consiste en todos éstos junto con las preguntas que se supone deben contestar; y que una lógica en que se atiende a las respuestas y se descuidan las preguntas es una falsa lógica.

Trataré de indicar, brevemente, como requiere la naturaleza de este libro (porque se trata de una autobiografía, no de una obra de lógica), la manera como esta noción se

desarrolló en mi espíritu a medida que reflexionaba día tras día sobre el Albert Memorial. Sé que lo que voy a decir está expuesto a controversias, y que casi cualquier lector que sea ya algo lógico se mostrará en violento desacuerdo con ello. Pero no haré nada por anticiparme a sus críticas. En tanto pertenezca a cualquier escuela lógica existente, creo que ya sé cuáles serán esas críticas, y es precisamente el hecho de que no me convenzan la razón de que yo escriba este capítulo. No emplearé la palabra "juicio" como los llamados lógicos "idealistas", ni la palabra de Cook Wilson "enunciado" *(statement)*; llamaré proposición a la cosa denotada por estas palabras, de manera que esta palabra denotará siempre en este capítulo no una entidad lingüística, sino lógica.

Empecé por observar que no se puede saber lo que un hombre quiere decir por el simple estudio de sus declaraciones orales o escritas, aunque haya hablado o escrito con perfecto dominio de la lengua y con una intención perfectamente veraz. A fin de encontrar su significado hay que saber también cuál fué la pregunta (una pregunta planteada en su propio espíritu y que él supone en el de uno) a la cual quiso dar como respuesta lo dicho o escrito.

Hay que entender que pregunta y respuesta, tal como yo las concebía, eran estrictamente correlativas. Una proposición no era una respuesta, o en todo caso no podía ser la respuesta correcta, a cualquier pregunta que podía haberse contestado de otro modo. Una proposición altamente detallada y particularizada debe ser la respuesta no a una pregunta vaga y generalizada, sino a una pregunta tan detallada y particularizada como la respuesta misma. Por ejemplo, si mi automóvil se niega a marchar, puedo pasarme una hora buscando la causa de su falla. Si durante esta hora saco la bujía número uno, la pongo sobre el motor, doy

vuelta a la manivela de arranque, y espero que se produzca una chispa, mi observación "la bujía número uno está bien" no es la respuesta a la pregunta "¿Por qué no marchaba el automóvil?", sino a la pregunta "¿Es el hecho de que no chispee la bujía número uno la causa de que el automóvil no marche?" Cualquiera de los diversos experimentos que yo haga durante la hora será el hallazgo de una respuesta a alguna pregunta detallada y particularizada como la que acabo de explicar. La pregunta "¿Por qué no marcha el automóvil?" es sólo una especie de sumario de todas aquellas preguntas juntas. No se trata de una pregunta aparte hecha en cada ocasión aparte, ni de una pregunta sostenida que sigo haciendo durante toda la hora. En consecuencia, cuando digo "La bujía número uno está bien", esta observación no registra un nuevo fracaso en el intento de responder a la pregunta de una hora "¿Qué le sucede al automóvil?" Registra un éxito en el intento por responder a la pregunta de tres minutos "¿Se debe la detención a alguna falla en la bujía número uno?"

Anotaré de paso (y volveré a ello más tarde) que este principio de la correlatividad entre pregunta y respuesta elimina muchas insensateces. La gente hablará del salvaje como "enfrentándose al eterno problema de obtener alimento". Pero a lo que realmente se enfrenta es al problema, del todo transitorio, como todas las cosas humanas, de arponear este pez o desenterrar aquella raíz o de encontrar moras en este bosque.

Mi paso siguiente fué aplicar este principio a la idea de contradicción. La lógica corriente mantenía que dos proposiciones podrían, simplemente como proposiciones, contradecirse mutuamente, y que examinándolas simplemente como proposiciones podía uno averiguar si lo hacían así o no. Yo negaba esto. No es posible saber lo que significa

una proposición a menos que se sepa a qué pregunta se supone que contesta, si se comete error en lo relativo a la pregunta se cometerá en lo relativo a la respuesta. Un síntoma de equívoco en cuanto al significado de una proposición es pensar que contradice otra proposición que de hecho no contradice. Caí en la cuenta de que no hay dos proposiciones que se contradigan mutuamente a menos que sean respuestas a la misma pregunta. Por tanto, es imposible decir de un hombre: "No sé cuál es la pregunta que trata de contestar, pero puedo ver que está contradiciéndose a sí mismo."

El mismo principio se aplicaba a la idea de verdad. Si el significado de una proposición es relativo a la pregunta a la cual contesta, su verdad debe ser relativa a la misma cosa. Significado, concordancia y contradicción, verdad y falsedad, nada de esto pertenecía a las proposiciones por sí mismas, a las proposiciones en cuanto tales; pertenecía solamente a las proposiciones en cuanto respuestas a preguntas: cada proposición como respuesta a una pregunta estrictamente correlativa a ella misma.

Aquí me separaba yo de lo que llamaba lógica proposicional, y de su descendencia, las teorías de la verdad reconocidas generalmente. De acuerdo con la lógica proposicional (bajo cuya denominación incluyo la llamada lógica "tradicional", la lógica "idealista" de los siglos XVIII y XIX, y la lógica "simbólica" de los siglos XIX y XX), la verdad o la falsedad, que son los temas principales de la lógica, pertenecen a las proposiciones en cuanto tales. Esta doctrina se expresaba con frecuencia llamando a la proposición la "unidad de pensamiento", significando que si uno la divide en partes tales como sujeto, cópula, predicado, cualquiera de estas partes tomada por separado es un pensamiento incompleto, es decir, incapaz de ser verdadero o falso.

A mí me parecía que esta doctrina era una equivocación debida a la anterior unión entre lógica y gramática. La proposición del lógico me parecía una especie de doble fantasmal de la oración del gramático, de la misma manera como en la especulación primitiva sobre el espíritu la gente imagina los espíritus como dobles fantasmales de los cuerpos. La gramática reconoce una forma de discurso llamada oración, y entre las oraciones, así como otras especies que sirven como expresiones verbales de preguntas, órdenes, etc., una especie que expresa enunciados. En fraseología gramatical éstas son oraciones indicativas, y los lógicos casi siempre han tratado de concebir la "unidad de pensamiento", o lo que es verdadero o falso, como una especie de "alma" lógica cuyo "cuerpo" lingüístico es la oración indicativa.

Este intento por poner en correlación la proposición lógica con la oración indicativa gramatical nunca ha sido enteramente satisfactorio. Siempre ha habido quienes vieron que la verdadera "unidad de pensamiento" no era la proposición sino algo más complejo en que la proposición servía de respuesta a una pregunta. No sólo Bacon y Descartes, sino también Platón y Kant se me vienen a la mente como ejemplos. Cuando Platón describía el pensamiento como un "diálogo del alma consigo misma" quería decir (como lo sabemos por sus propios diálogos) que se trataba de un proceso de preguntas y respuestas, y que, de estos dos elementos, pertenece la primacía a la actividad interrogante, al Sócrates que llevamos dentro. Cuando Kant decía que sólo un sabio puede saber cuáles preguntas puede hacer razonablemente, repudiaba, de hecho, una lógica proposicional y exigía una lógica de pregunta y respuesta.

Sin embargo, aparte de esto, la lógica nunca ha sido capaz de mantener una relación *de facto* de uno-a-uno en-

tre las proposiciones y las oraciones indicativas. Siempre ha sostenido que las palabras que un hombre emplea en una ocasión determinada a fin de expresar sus pensamientos, pueden ser "elípticas" o "pleonásticas" o, en cualquier otra forma, no del todo de acuerdo con la regla de que una oración debe expresar una proposición. Se mantiene, también, en general, que las oraciones indicativas en una obra de ficción, que no pretenda ser ninguna otra cosa, no expresan proposiciones. Pero una vez que se han hecho estas y otras modificaciones, puede describirse así la doctrina central de la lógica proposicional: que hay, o debiera haber, o en un lenguaje bien construído y bien usado habría,[1] una correspondencia de uno-a-uno entre proposiciones y oraciones indicativas, expresando cada oración indicativa una proposición, y definiéndose una proposición como la unidad de pensamiento, o aquello que es verdadero o falso.

Ésta es la doctrina presupuesta en todas las diferentes y bien conocidas teorías de la verdad. Una escuela de pensamiento sostiene que una proposición es verdadera o falsa simplemente en sí misma, siendo la verdad o la falsedad cualidades de las proposiciones. Otra escuela sostiene que llamar a la proposición verdadera o falsa es afirmar una relación de "correspondencia" o "no-correspondencia" entre ella y algo que no es una proposición: algún "estado de cosas" o "hecho". Una tercera sostiene que llamar a la proposición verdadera o falsa es afirmar una relación entre ella y otras proposiciones con las cuales "es coherente" o deja de "ser coherente". Y como en aquellos días había pragmatistas, habría que mencionar una cuarta escuela que

[1] De aquí los numerosos y temibles vástagos de la lógica proposicional, los diversos intentos de lograr un "lenguaje lógico", empezando con la pedantería de los libros de texto acerca de "reducir una proposición a forma lógica", y terminando, por el momento, con la jerga tipográfica de los *Principia Mathematica*.

sostenía (al menos de acuerdo con algunas de sus afirmaciones) que llamar verdadera o falsa a una proposición es afirmar la utilidad o inutilidad de creerla.

Yo negaba todas estas teorías de la verdad. Esto no era muy original de mi parte; pues cualquiera podía ver, después de la lectura de la *Nature of Truth*, de Joachim, que todas ellas estaban abiertas a fatales objeciones. Sin embargo, mi razón para negarlas no era que estuviesen abiertas a objeciones, sino que todas presuponían lo que he llamado el principio de lógica proposicional, y yo negaba este principio totalmente.

Porque yo quería substituir a la lógica de proposiciones por lo que llamaba lógica de pregunta y respuesta. Me parecía que la verdad, si significaba la clase de cosa a la que estaba yo acostumbrado en mi trabajo ordinario como filósofo o historiador —verdad en el sentido en que se llama verdadera una teoría filosófica o una narración histórica, que me parecía ser el sentido propio de la palabra—, era algo que no pertenecía a una sola proposición, ni siquiera, como mantenían los teorizantes de la coherencia, a un complejo de proposiciones tomadas en conjunto; sino a un complejo que consistía de preguntas y respuestas. Claro está que la estructura de este complejo nunca había sido estudiada por la lógica proposicional; pero con ayuda de Bacon, Descartes y otros podría yo arriesgar algunas afirmaciones sobre él. Cada pregunta y cada respuesta en un complejo dado tenían que ser pertinentes o apropiadas, tenían que "pertenecer" por igual al todo y al lugar que ocupaban en el todo. Cada pregunta tenía que "suscitarse", tenía que haber aquello cuya ausencia afirmamos cuando nos negamos a responder a alguna pregunta sobre la base de que no "se suscita". Cada respuesta debe ser la respuesta "justa" a la pregunta que intenta responder.

Por "justa" no quiero decir verdadera. La "justa" respuesta a una pregunta es la respuesta que nos permite seguir adelante con el proceso de preguntar y responder. Son bastante comunes los casos en que la respuesta "justa" a una pregunta es "falsa"; por ejemplo, casos en que un pensador va siguiendo una pista falsa, sea inadvertidamente, sea con el fin de construir una *reductio ad absurdum.* Así, cuando Sócrates pregunta (Platón, *República,* 333b) si por compañero en un juego de dados preferiríais a un hombre honrado o a uno que supiera jugar a los dados, la respuesta que da Polemarco —"a un hombre que sepa jugar a los dados"— es la respuesta justa. Es "falsa" porque presupone que son comparables la justicia y la habilidad para jugar a los dados, y que son cada una de ellas un "oficio", o forma especializada de habilidad. Pero es "justa" porque constituye un eslabón, y un eslabón sólido, en la cadena de preguntas y respuestas por medio de las cuales se hace manifiesta la falsedad de semejante suposición previa.

Pensaba yo que lo que de ordinario se quiere decir cuando una proposición es calificada de "verdadera" es esto: *a)* la proposición pertenece a un complejo pregunta-y-respuesta, que, en cuanto todo, es "verdadero" en el sentido propio de la palabra; *b)* dentro de este complejo es una respuesta a una cierta pregunta; *c)* la pregunta es lo que de ordinario llamamos una pregunta sensata o inteligente, no una tonta, o, en mi terminología, la pregunta "se suscita"; *d)* la proposición es la respuesta "justa" a esa pregunta.

Si esto es lo que se quiere decir al calificar una proposición de verdadera, se sigue de ahí no sólo que no es posible decir si una proposición es "verdadera" o "falsa" hasta saber qué pregunta se tenía la intención de contestar, sino también que una proposición que de hecho es "verdadera" siempre puede pensarla como "falsa" cualquiera que se tome

el trabajo de imaginar una pregunta para la cual habría sido la respuesta equivocada, y que se convenza de que ésa era la pregunta que se suponía debía contestar la proposición.

Y una proposición que de hecho es significativa siempre puede considerarla sin sentido cualquiera que se convenza de que se intentaba ofrecerla como respuesta a una pregunta a la que, si realmente hubiera intentado responder, no habría dado respuesta de ninguna manera, ni justa ni equivocadamente. El hecho de que una proposición determinada sea verdadera o falsa, significativa o sin sentido, depende de la pregunta que se suponía iba a contestar; y cualquiera que desee saber si una proposición determinada es verdadera o falsa, significativa o sin sentido, debe averiguar a qué pregunta intentaba contestar.

Ahora bien, la pregunta "¿A qué pregunta intentaba dar Fulano respuesta por medio de esta proposición?" es histórica y, por tanto, no es posible resolverla sino por métodos históricos. Si Fulano escribió en un pasado distante, se trata generalmente de una pregunta muy difícil, porque los escritores —al menos los buenos escritores— escriben siempre para sus contemporáneos, y en particular para aquellos que "pueden interesarse", lo cual quiere decir, aquellos que están ya haciéndose la pregunta a la cual se ofrece una respuesta; y, en consecuencia, un escritor raras veces explica cuál es la pregunta que trata de contestar. Más tarde, cuando se ha convertido en "clásico" y sus contemporáneos llevan ya mucho de muertos, la pregunta se ha olvidado; especialmente si la respuesta que él dió fué aceptada generalmente como la respuesta justa; porque en tal caso la gente dejó de hacerse la pregunta y empezó a plantearse la pregunta que se suscitó en seguida. De manera que la pregunta planteada por el escritor original sólo puede recons-

truirse históricamente, con frecuencia no sin el ejercicio de considerable destreza histórica.

"¡Vive Dios! –dice Hamlet– ¿Pensáis que soy más fácil de tocar que un caramillo?" Esos eminentes filósofos, Rosencrantz y Guildenstern, piensan *tout bonnement* que pueden descubrir lo que trata el *Parménides* simplemente con leerlo; pero si se les llevara a la puerta sur de Housesteads y se les dijera: "Distinguid aquí, por favor, los diferentes períodos de construcción, y explicad qué propósito tenían presente los constructores de cada uno de los períodos", protestarían: "Creedme, no puedo." ¿Acaso piensan que el *Parménides* es más fácil de comprender que una miserable fortalecilla romana? ¡Vive Dios!

Se sigue de ahí también, y esto es lo que me llamó especialmente la atención en aquella época, que mientras que no hay dos proposiciones que puedan ser en sí mismas mutuamente contradictorias, hay muchos casos en que uno y el mismo par de proposiciones pueden pensarse como lo que son o como lo opuesto, si las preguntas que se supone debían contestar se reconstruyen ya fuera de una manera o de otra.

Por ejemplo, se ha oído decir a los metafísicos: "El mundo es al mismo tiempo uno y múltiple", y no han faltado críticos lo suficientemente estúpidos para acusarlos de contradecirse, sobre la base abstractamente lógica de que "el mundo es uno" y "el mundo es múltiple" son proposiciones mutuamente contradictorias. Buena parte del desagrado popular por la metafísica se apoya en bases de esta clase, y se debe en último término a que, como decimos, esos críticos no sabían de qué hablaban los hombres a quienes estaban criticando; es decir, ignoraban qué preguntas trataban de contestar; pero, con la malevolencia habitual del ocioso contra el laborioso, del ignorante contra el instruído, del necio

contra el sabio, querían hacerlos pasar como hombres que decían tonterías.

Supongamos que en lugar de hablar del mundo, el metafísico estuviera hablando sobre el contenido de una pequeña caja de caoba de tapa corrediza; y supongamos que dijera: "El contenido de esta caja es uno y múltiple." Un crítico estúpido pensaría que está ofreciendo dos respuestas incompatibles a una sola pregunta. "¿Es el contenido de esta caja una *x* o muchas *x*?" Pero el crítico ha reconstruído equivocadamente la pregunta. Había dos preguntas: *a)* ¿Es el contenido de esta caja un juego de piezas de ajedrez o muchos juegos? *b)* ¿Es el contenido de esta caja una pieza de ajedrez o muchas piezas?

No hay contradicción entre decir que algo, trátese del mundo o del contenido de una caja, es uno, y decir que es múltiple. La contradicción se presentaría solamente si se dijera que ese algo era al mismo tiempo una *x* y muchas *x*. Pero en la afirmación original, sea a propósito del mundo o de las piezas de ajedrez, no se decía nada de una *x* y muchas *x*. Esto fué lo que el crítico le atribuyó. La contradicción de que se queja el crítico no existió nunca en la filosofía de su víctima, hasta que el crítico se la plantó, de la misma manera como le hubiera plantado cartas comprometedoras en el bolsillo de la chaqueta, y con la misma laudable intención: la de obtener alguna recompensa por denunciarlo.

De esa manera, si a una doctrina determinada D se la critica por contradictoria, pues es divisible en dos partes E y F, y E contradice a F, la crítica es válida solamente si el crítico ha reconstruído correctamente las preguntas a las cuales se dan E y F como respuestas. Por supuesto, un crítico que ha reparado en esta condición naturalmente mostrará los fundamentos de su opinión exponiendo ante sus

lectores las pruebas por las cuales ha concluído que el autor criticado formuló realmente sus preguntas, de tal manera que E y F eran mutuamente contradictorias en sus labios. Si esto falta, un lector no inclinado a resolver el problema por sí mismo supondrá naturalmente que la crítica es buena o mala según el crítico le haya parecido, de una manera general, un buen o mal historiador.

Esto me permitió responder a la pregunta que yo había dejado planteada (como lo expuse al final del capítulo anterior) en 1914, sobre si los métodos "realistas" eran verdaderos o falsos. La respuesta sólo podía ser negativa. Porque el método principal, y, en último término, según me parecía, el único método de los "realistas" consistía en dividir la posición criticada en varias proposiciones y descubrir contradicciones entre éstas. Siguiendo, como ellos lo hacían, las reglas de la lógica proposicional, nunca se les ocurrió que aquellas contradicciones podrían ser el fruto de sus propios errores históricos por lo que respecta a las preguntas que sus víctimas habían tratado de contestar. También había la posibilidad de que no fueran fruto de ningún error; pero, después de lo que yo sabía sobre la actitud de los "realistas" ante la historia, me parecía que las circunstancias estaban contra esta última posibilidad. De cualquier modo, mientras existiera esa posibilidad, los métodos eran viciosos.

Escribí extensamente todo esto durante mis ratos libres en 1917, con muchas aplicaciones e ilustraciones, en un libro titulado *Truth and Contradiction.* Llegué al extremo de ofrecerlo a un editor; pero me dijeron que los tiempos eran irremediablemente malos para un libro de tal especie y que más valía guardarlo por el momento. El editor tenía razón en ambos puntos. No sólo no eran propicios los tiempos, sino que todavía era yo un principiante en el arte de

escribir libros. Sólo había publicado uno. Se titulaba *Religion and Philosophy*, y se publicó en 1916. Había sido escrito unos años antes con el fin de ordenar y dejar atrás cierto número de pensamientos suscitados por mis estudios juveniles de teología; y lo publiqué porque, en una época en que las posibilidades de vida de un joven eran un caudal que decrecía rápidamente, quería dejar cuando menos una publicación filosófica, ya que detestaba la idea (como todavía la detesto) de dejar una decisión de esta especie en manos de albaceas.

FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA

VI

LA DECADENCIA DEL REALISMO

Terminó la guerra y yo volví a Oxford en calidad de adversario de los "realistas". Todavía no había yo aprendido la inutilidad de leer disertaciones o de sostener discusiones sobre temas filosóficos; de manera que, con la intención de poner las cartas sobre la mesa, leí a mis colegas un ensayo en que trataba de convencerlos de que la doctrina positiva central de Cook Wilson, "el conocer no supone diferencia para lo conocido", carecía de sentido. Alegaba yo que cualquiera que alegase estar seguro de esto, como lo hacía Cook Wilson, alegaba en efecto conocer lo que definía simultáneamente como desconocido. Porque si uno sabe que en nada afecta a una cosa ϑ la presencia o la ausencia de cierta condición c, sabe cómo es ϑ con c, y también cómo es ϑ sin c, y al comparar las dos no encuentra diferencia. Esto supone conocer cómo es ϑ sin c; en el caso presente, conocer lo que uno definía como desconocido.

Mi tema no se limitaba a esa fórmula. Pasaba revista a cierto número de doctrinas lógicas expuestas en las lecciones de Cook Wilson y señalaba que habían sido tomadas de Bradley; e incluso llegué a decir que, a excepción de la absurda frase sobre que el conocimiento no afecta lo conocido, el "realismo" carecía absolutamente de doctrinas positivas propias y que las había robado todas a la escuela de pensamiento cuyo descrédito era su principal interés. Y, en consecuencia, describí el "realismo" como "el insolvente de la filosofía moderna, que sigue haciendo de las suyas".

Esta descripción hubiera sido menos justa algunos años más tarde, cuando la escuela "realista" podía presentar obras

como *Space, Time and Deity*, de Alexander, y *Process and Reality*, de Whitehead. Pero incluso esas grandes obras sirven para ilustrar mi argumentación. Cada una de ellos es un sistema de *Naturphilosophie* tal como entendían el término los postkantianos. La filosofía de la naturaleza de Alexander está hecha más de acuerdo con la *Crítica de la razón pura*, que la de Hegel mismo; en muchos importantes aspectos es muy semejante a lo que hubiera sido la "Metafísica de la naturaleza" que Kant prometió pero nunca escribió. En Whitehead la semejanza es más próxima a Hegel, y al autor, aunque no parece estar familiarizado con Hegel, no se le escapa esta circunstancia, pues describe el libro como un intento por hacer de nuevo el trabajo del "idealismo", "pero desde un punto de vista realista".

Sin embargo, si por "realismo" se quiere decir que lo conocido es independiente del conocer, y no es afectado por ello, Whitehead no es un realista; porque su "filosofía del organismo" lo compromete con el punto de vista de que todo aquello que forma un elemento de una "situación" dada está conectado con todo lo demás de aquella situación, no simplemente por una relación de co-presencia, sino por interdependencia. Se sigue de ahí que, cuando un elemento de una situación es una mente, y el segundo elemento es algo conocido por esa mente, el cognoscente y lo conocido son interdependientes. Tal es la doctrina cuya negación era el principal objetivo de los "realistas".

Alexander, cuya disertación en la British Academy sobre *The Essence of Realism*, uno de los primeros y más importantes documentos de la escuela, se había ocupado precisamente de esto, no lo olvidó en *Space, Time and Deity;* con todo, el cuerpo principal de tan noble libro consiste en ideas tomadas de Kant y Hegel, a las cuales se ha adosado una fachada "realista". Lo que, sin embargo, no lo menos-

caba. La cosmología de Whitehead está construída a partir de un principio anti-"realista"; la de Alexander está edificada con materiales no-"realistas". Ninguna de ellas puede emplearse como prueba de que el "realismo" inglés moderno es fértil en ideas cosmológicas; sería más plausible emplearlas como prueba de que la filosofía inglesa, al menos en la persona de dos espléndidos filósofos, empieza a recobrarse de la plaga del "realismo" y a reestablecer el contacto con la tradición que el "realismo" se proponía romper.

Diferentes personas estarán en desacuerdo sobre si determinado estado de cosas es una plaga o no. La zorra sin cola predicaba el sin-colismo. Ya he dicho del "realismo" que su doctrina positiva era fútil, su técnica crítica, mortal: todavía más mortal porque su efectividad no dependía de errores originarios de las doctrinas criticadas, sino de una especie de desintegración producida por ella misma en cualquier cosa que tocaba. Por tanto, era inevitable que, gradualmente, el "realismo" se separara de todas las doctrinas positivas posibles, felicitándose, a cada nueva expulsión, de haberse deshecho de un bellaco.

Entre las primeras consecuencias estaba el ataque contra la ética. La ética, desde los tiempos de Sócrates hasta nuestros días, había sido considerada como un intento por pensar más claramente los problemas de la conducta, por mor de actuar mejor. En 1912 anunció Prichard que la ética, entendida como tal, se basaba en un error, y abogaba por una nueva especie de ética, puramente teórica, en la cual se estudiaría científicamente el funcionamiento de la conciencia moral como si se tratara de los movimientos planetarios y sin tratar de interferir con él. Y Bertrand Russell, en Cambridge, propuso con idéntico espíritu, y con bases cuya diferencia era solamente superficial, la expulsión de la ética del cuerpo de la filosofía.

Los filósofos "realistas" que adoptaron este nuevo programa eran todos, o casi todos, profesores de hombres y mujeres jóvenes. Sus discípulos, de hábitos y caracteres todavía informes, se hallaban en el umbral de la vida; muchos de ellos en el umbral de la vida pública. Medio siglo antes, se había dicho a los jóvenes en la misma posición de aquéllos que, reflexionando sobre lo que hacían, o estaban a punto de hacer, era posible que llegaran a hacerlo mejor; y que una comprensión de la naturaleza de la moral o de la acción política, un intento por formular ideales y principios, era condición indispensable al ejercicio prestigioso de estas actividades. Y sus maestros, al introducirlos en el estudio de la moral y la teoría política, les decían, con palabras o sin ellas —las cosas más importantes se dicen frecuentemente sin palabras—: "Tomad esto en serio, porque el hecho de que lo comprendáis o no supondrá una gran diferencia en vuestras vidas." El "realista", por el contrario, decía a sus discípulos: "Si os interesa estudiar esto, hacedlo; pero no creáis que vaya a serviros de nada. Recordad el gran principio del realismo: que nada se afecta por ser conocido. La ética es solamente la teoría de la acción moral; por tanto, no puede afectar la práctica de la acción moral. Sin ella, las gentes pueden actuar con la misma moralidad. Yo estoy aquí como filósofo moralista; trataré de deciros lo que es actuar moralmente, pero no esperéis que os diga cómo hacerlo."

Por el momento no me ocuparé de los sofismas de semejante programa, sino de sus consecuencias. Los discípulos, esperaran o no una filosofía que les diera, como la de la escuela de Green había dado a sus padres, ideales para los cuales vivir y principios por medio de los cuales vivir, no la recibían en ningún caso; y se les decía que ningún filósofo (excepto, por supuesto, un filósofo de pega) tra-

taría de dárselas. La inferencia que cualquier discípulo podía sacar por sí mismo era que, como la guía para los problemas de la vida no debe buscarse en los pensadores o en el pensamiento, en ideales o principios, debe acudirse a personas que no son pensadores (sino necios), a procesos que no son pensamiento (sino pasión), a fines que no son ideales (sino caprichos), y a reglas que no son principios (sino reglas para facilitarse las cosas). Si los realistas se hubieran propuesto expresamente preparar toda una generación de ingleses para bobos potenciales de cualquier aventurero de la moral o la política, el comercio o la religión, que les tocara el corazón y les prometiera ganancias privadas, que en verdad no pudiera ni quisiera procurarles, no hubieran podido descubrir mejor manera de llevarlo a cabo.

El resultado pudo haber sido peor de lo que ha sido, a no haber mediado el hecho de que los "realistas" se desacreditaron ante sus discípulos antes de que sus lecciones produjeran efecto. Esta autoestultificación fué un proceso gradual y minucioso. No sólo rechazaron toda la ética tradicional; tan pronto como empezaron a trabajar en su flamante rama de la teoría moral, encontraron deficientes cuantas doctrinas, concernientes a la acción moral, pusieron a prueba para ver si podían formar parte de esa teoría. Otra ciencia filosófica tradicional que echaron por la borda fué la teoría del conocimiento; porque, aunque el "realismo" empezó por definirse como teoría del conocimiento pura y simple, sus devotos no tardaron en descubrir que una teoría del conocimiento era una contradicción en los términos. Otra fué la teoría política; a ésta la destruyeron negando la concepción de un "bien común", idea fundamental de toda la vida social, e insistiendo en que todos los "bienes" eran privados. En este proceso, por medio del cual la crítica "realista" asaltaba y volaba en pedazos cualquier cosa que pudiera to-

marse como doctrina filosófica, los "realistas" destruyeron poco a poco todo lo que de doctrina positiva habían tenido alguna vez. Una vez más me ocuparé del efecto que tuvieron en sus discípulos. Este efecto fué (¿cómo podía haber sido de otra manera?) convencerlos de que la filosofía era un juego vano y frívolo, y comunicarles un desprecio hacia ella que les duraría toda la vida, una mala voluntad, igualmente duradera, contra los hombres que habían perdido el tiempo metiéndosela por los ojos.

Cualquiera puede ver que así sucedió en realidad. La escuela de Green había enseñado que la filosofía no era exclusiva de los filósofos profesionales, sino interés común; y los discípulos de esta escuela habían formado gradualmente, en el país, un bloque de opinión cuyos miembros, aunque no eran filósofos profesionales, se interesaban por la filosofía, la consideraban importante y no se sentían impedidos por su *status* de aficionados para expresar sus opiniones propias sobre ella. Al morir estos hombres, nadie tomó su lugar, y hacia 1920 me vi preguntando: "¿A qué se debe que hoy día ningún hombre educado en Oxford, a menos que tenga alrededor de 70 años o sea profesor de filosofía, la considere de otro modo que como un fútil juego de salón?" La respuesta no fué difícil de encontrar y la confirmó el hecho de que los "realistas", a diferencia de la escuela de Green, pensaban que la filosofía era una exclusiva de los filósofos profesionales y voceaban su desprecio por toda expresión filosófica en boca de historiadores, científicos, teólogos y otros aficionados.

La zorra no tenía rabo, y lo sabía. Pero este tipo de descolamiento mental, que sobreviene cuando las personas abandonan su moral, su religión, lo que aprendieron en la escuela, etc., es considerado por regla general por los sin cola como un mejoramiento de su condición, y esto sucedía

a los "realistas". Se sentían satisfechos de haber borrado de las escuelas filosóficas aquella confusión entre filosofía y oratoria sagrada, que estaba implícita en la ineficaz y vieja teoría de que se enseña ética con el fin de hacer de los discípulos hombres mejores. Se sentían orgullosos de haber extraído una filosofía tan pura de la sórdida mancha de la utilidad, podían ponerse la mano sobre el corazón y decir que no servía para nada; una filosofía tan científica que nadie podría apreciarla a menos que llevara una vida dedicada a la investigación pura, y tan abstrusa que solamente un estudioso totalmente dedicado a ella, y que además tenía que ser muy sagaz, podría comprenderla. Estaban resignados al desprecio de necios y aficionados. Si cualquiera difería de ellos en cuanto a estos puntos, sólo podía ser porque su intelecto era débil o malos sus propósitos.

El fin del movimiento "realista" es una de esas cosas cuya historia no se escribirá nunca. Es el relato de cómo los hombres que mejor comprendieron las ideas de los "realistas" originales y que más arduamente trataron de serles leales vieron que el suelo se les iba bajo los pies, y cayeron de una filosofía remendada y temporal en otra, como en una pesadilla intelectual. Uno de ellos, Bertrand Russell, escritor brillante y bien dotado, ha dejado crónicas de sus intentos sucesivos hacia una filosofía; pero la mayor parte de esos hombres son, o fueron, menos congruentes o enmudecieron a causa de sus sufrimientos; y cuando ellos y sus amigos mueran, nadie sabrá cómo pasaron sus vidas. Lo que yo sé de eso no lo repetiré.

Pero si el "realismo" de mi juventud ha muerto, no sólo ha dejado una herencia de prejuicio general contra la filosofía, sino también un heredero parcial. La lógica proposicional que le era propia, en la forma en que ha sido desarrollada por Bertrand Russell y A. N. Whitehead, ha

inspirado una escuela de pensamiento que continúa la buena obra de rechazar, reviviendo el viejo ataque positivista contra la metafísica, todo lo que pueda reconocerse como doctrina positiva. Después de lo que he dicho sobre la lógica proposicional, no necesito detenerme para explicar por qué pienso que esta escuela, con toda su ingeniosidad y pertinacia, no hace más que construir castillos de naipes con un mazo de mentiras. Pero no creo que sea del todo una pérdida de tiempo. La lógica "idealista", con la cual está relacionada esta escuela, en la misma forma en que el "realismo" oxoniense estaba conectado con la escuela de Green, era una confusa mezcla de verdad y error. En su mayor parte era una lógica proposicional; pero en parte era una lógica de pregunta y respuesta. Yo preferiría que sus sucesores hubieran escogido erradicar el error y desarrollar la verdad; pero han decidido hacer lo contrario y no se los reprocho. En lógica soy un revolucionario, y al igual que todos los revolucionarios puedo dar gracias a Dios por los reaccionarios, pues ellos aclaran la situación.

VII

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Por lo que a mis ideas filosóficas se refiere, no sólo me había separado de la escuela "realista", a la cual pertenecía la mayor parte de mis colegas, sino también de toda otra escuela de pensamiento en Inglaterra, y casi podía decir en el mundo. Esto no implicaba un aislamiento social. Yo disfrutaba, en los dos sentidos de la palabra, de la amistad y la compañía de buen número de filósofos, en Oxford y en otros lugares de las Islas Británicas y, a decir verdad, en todas partes. Disfrutaba también de su conversación filosófica y gustaba de escuchar y tomar parte en sus discusiones.

Éstas proseguían con infalible regularidad. Yo solía reunirme con una docena más o menos de mis colegas a fin de discutir un tema o un punto de vista propuesto por alguno de nosotros, y, con mayor ceremonia, una llamada Sociedad Filosófica de Oxford se reunía los domingos por la noche, dos o tres veces en el curso de un término escolar, para leer y discutir algún ensayo. Una vez al año esto se convertía en un tumulto, en el congreso anual que se celebraba en alguna ciudad universitaria, sede de cualquier sociedad filosófica, y en el que se leían ensayos y se celebraban discusiones durante varios días seguidos. Tales asambleas lo ponían a uno en contacto con miembros de la propia profesión y eran útiles porque demostraban lo agradable que podía ser la compañía de hombres cuyas doctrinas se desaprobaban, o cuán innecesario era perder el tiempo con las obras de alguna persona a la que se había hecho mucha propaganda pero a la que bastaba ponerse de

pie y hablar para delatarse como impostora. Pero estas discusiones no servían ningún propósito filosófico. La filosofía de viva voz es cosa excelente entre preceptor y discípulo; puede ser valiosa entre dos amigos íntimos; es tolerable entre unos cuantos amigos que se conocen a fondo; pero en todos estos casos su único valor es el hacer que una de las partes se familiarice con los puntos de vista de la otra. Pero cuando se convierte en razonamiento dirigido a la refutación y al convencimiento, se vuelve inútil, porque (al menos en mi larga experiencia) a nadie ha convencido jamás. Cuando se convierte en discusión general, es un ultraje. Uno de los presentes lee un ensayo, y el resto lo discute con fluidez proporcionada a su ignorancia. Para brillar en tales ocasiones debe uno tener una mente más bien obtusa e insensible, y una lengua pronta. Sea cual fuere el caso entre los papagayos, entre los filósofos los que no pueden hablar probablemente piensan más, y los que piensan mucho ciertamente hablan menos.

Por tanto, no fué tan desdichado el hecho de que, las veces que tomé parte en estas discusiones semanales, los problemas tratados fueran los problemas de otras gentes y los métodos con que los manejaban los métodos de otras gentes; y de que, si yo trataba de suscitar los problemas que me parecían especialmente interesantes, o llevar una discusión de acuerdo con los que me parecían los métodos debidos, me enfrentara a un grado mayor o menor de incomprensión o a los bien conocidos síntomas de la conciencia filosófica ultrajada. Porque estos experimentos me enseñaron muy pronto algo que para mí era importante aprender: que tenía que hacer solo mi propio trabajo y no debía esperar alguna ayuda de mis colegas en la profesión filosófica. Lo cual no significaba que dejara de tomar parte en sus discusiones. En otro capítulo he explicado que, de

acuerdo con mi propia "lógica de pregunta y respuesta", las doctrinas de un filósofo son sus respuestas a ciertas preguntas que se ha planteado a sí mismo, y que nadie debe esperar comprender las doctrinas si no comprende antes cuáles fueron las preguntas. La misma lógica me obligaba a reconocer que cualquiera puede comprender las doctrinas de cualquier filósofo si puede captar las preguntas que supone deben contestar. No es necesario que esas preguntas sean las suyas propias; pueden pertenecer a un complejo de pensamiento muy diferente al que espontáneamente funcione en su pensamiento; pero esta circunstancia no debiera impedirle comprenderlas y juzgar si las personas interesadas en ellas están contestándolas bien o mal.

Este punto de vista convierte en punto de honor para cualquier filósofo que lo sustente el tomar parte en las discusiones de problemas que no son los suyos propios, y el ayudar a la comprensión de filosofías que no son la que él profesa. De ahí que, cuando otros filósofos discutían problemas que surgían de distinciones que yo juzgaba falsas, o basados en principios que no me parecían correctos, entraba yo en la discusión precisamente con el mismo espíritu con que entraría en cualquier antigua controversia filosófica, sin esperar que los contendientes se interesaran en mis problemas, sino exigiéndome muy terminantemente interesarme en los de ellos.

Quizás fué mejor para mí no esperar que me comprendieran otros filósofos. En aquella época, cualquiera que se opusiera a los "realistas" era clasificado automáticamente como "idealista", lo que significaba ser un superviviente retrasado de la escuela de Green. No existía clase establecida alguna donde pudiera colocarse al filósofo que, después de prepararse a fondo en el "realismo", se hubiera vuelto contra él y llegado a conclusiones propias bien di-

ferentes de cuanto había enseñado la escuela de Green. De manera que, a pesar de algunas protestas ocasionales, así fué como me vi clasificado. Me acostumbré a ello; de otra manera me hubiera sentido tan molesto que no hubiese podido guardar aquella regla que aconseja no contestar a los críticos y que debe tener presente quien tenga cosas propias que hacer, en aquella ocasión en que uno de los "realistas" (que no era de Oxford), al hacer la reseña del primer libro en el que trataba yo de indicar mi posición, lo despachó en unas cuantas líneas calificándolo de "los habituales disparates idealistas".

El libro era *Speculum Mentis*, publicado en 1924. Es un mal libro en muchos aspectos.[1] La posición en él expuesta fué incompletamente pensada y la expresé sin habilidad, y una densa incrustación de detalles misceláneos, más que ilustrarla, la ocultaron a la mayor parte de los lectores. Yo debiera estar totalmente de acuerdo con el crítico que dijo que no le encontraba pies ni cabeza, o que lo describió como un disparate. Pero cualquier persona lo suficientemente inteligente para advertir lo que trataba yo de decir se hubiera dado cuenta, de no haber sido groseramente ignorante, de que no era ni "habitual", ni "idealista".

[1] Después de escribir esta frase, leí el *Speculum Mentis* por primera vez desde su publicación y lo encontré mucho mejor de como yo lo recordaba. Es un registro, no muy oscuro de expresión, de mucho pensamiento verdadero. Si buena parte de él no llega a satisfacerme, es porque he seguido pensando desde que lo publiqué y, por tanto, hay mucho en él por completar y pulir. En cambio, no contiene mucho que requiera retractación.

En cuanto a lo de responder a las críticas: Nunca he dado, y nunca daré, respuesta pública alguna a ninguna crítica pública hecha a mi obra. Precio demasiado mi tiempo. De vez en cuando he juzgado cortés comentar brevemente, en carta privada, críticas hechas por carta o impresas y de las cuales el autor me ha enviado un ejemplar. Claro está que tales comentarios no son réplicas y bajo ninguna circunstancia autorizaría yo su publicación.

Volvamos a donde estábamos. Este hábito de seguir y participar en discusiones en que tema y método pertenecían a otro me resultó muy valioso. No sólo descubrí que era un tarea deliciosa, sino también un magnífico ejercicio, seguir la obra de filósofos contemporáneos cuyos puntos de vista diferían ampliamente del mío, escribir ensayos desarrollando sus posiciones, y aplicándolas a temas que ellos no habían tratado, reconstruir en mi propia mente sus problemas, y estudiar, frecuentemente con la más viva admiración, la manera como habían tratado de resolverlos. Esta facultad de disfrutar y admirar la obra de otros filósofos, sin importar el grado en que sus filosofías se apartaban de la mía, no siempre era agradable a mis colegas. Quizá hizo pensar equivocadamente a algunos de ellos que yo carecía de convicciones propias; a otros los molestaba como cobarde negativa a defender las convicciones que yo pudiera tener. "Quisiera yo que usted saliera de detrás de la cerca", me dijo una vez Prichard, con la más viva exasperación, en una de nuestras discusiones semanarias, en que se examinaban dos teorías rivales (no recuerdo cuáles) a las que consideraba yo basadas en uno y el mismo error. Mi familiaridad de veinte años con su pensamiento me había enseñado que era inútil tratar de explicarle. Si yo hubiera empezado, él me hubiera interrumpido para refutar en cinco minutos, *secundum artem*, todo lo que él pensaba que yo iba a decir.

Esta manera de tratar los pensamientos de otras gentes, aunque deductible formalmente de mi "lógica de pregunta y respuesta", había sido mi hábito mucho tiempo antes que yo creara dicha lógica. Como ya he sugerido, tomar filosofías que son la propia de esa manera es considerarlas históricamente. Me atrevo a decir que no tenía más de seis o siete años cuando advertí por primera vez que la

única manera de atacar cualquier problema histórico, por ejemplo, la estrategia de Trafalgar –menciono Trafalgar porque la historia naval fué una de mis pasiones infantiles y Trafalgar mi batalla preferida–, era ver lo que trataban de hacer las distintas personas en él comprometidas. La historia no consistía en saber cuáles sucesos siguieron a cuáles. Significaba adentrarse en la cabeza de otras gentes, mirar la situación con sus ojos, y pensar uno por su cuenta si la forma en que habían abordado esa situación era la debida. A menos que pueda uno ver la batalla a través de los ojos de un hombre criado en barcos de vela, armados con cañones de corto alcance, no se es ni siquiera principiante en historia naval, se está fuera de ella. Si al pensar en la estrategia de la batalla de Trafalgar, nos imaginamos a los barcos movidos por vapor y armados con cañones de largo alcance y retrocarga, ya en ese momento nos hemos dejado llevar fuera de la región de la historia.

Una de las doctrinas del "realismo" (y por eso estaba Prichard tan molesto conmigo) era que, en este sentido de la palabra historia, no hay historia de la filosofía. Los "realistas" pensaban que los problemas que ocupan a la filosofía eran inmutables. Pensaban que Platón, Aristóteles, los epicúreos, los estoicos, los escolásticos, los cartesianos, etc., se habían planteado todos el mismo conjunto de preguntas y les habían dado diferentes respuestas. Por ejemplo, pensaban que los mismos problemas que discute la teoría ética moderna se discutían en *La República* de Platón y en la *Ética* de Aristóteles; y que el deber de un hombre consistía en preguntarse si Aristóteles o Kant tenían la razón en cuanto a los puntos sobre los cuales diferían en lo concerniente a la naturaleza del deber.

En un sentido bien diferente de la palabra, los "realistas" pensaban que la filosofía tiene una historia. Las di-

ferentes respuestas que los varios filósofos habían dado a las cuestiones eternas de la filosofía, las habían dado, por supuesto, en cierto orden y en fechas diferentes; y la "historia" de la filosofía es el estudio por medio del cual se aclara qué respuestas se han dado a estas cuestiones, en qué orden, y en qué fechas. En ese sentido, la pregunta: "¿Cuál era la teoría del deber en Aristóteles?", sería una pregunta "histórica", y estaría completamente aparte de la pregunta filosófica: "¿Era verdadera?" Así pues, la historia de la filosofía era una pesquisa que nada tenía que ver con el problema de si la teoría de las ideas de Platón, por ejemplo, era verdadera o falsa, sino sólo con el de cuál era esta teoría.

La tradición oxoniense insistía en una buena preparación filosófica, en el conocimiento cuando menos de algunas de las obras clásicas de la literatura filosófica y en la habilidad para interpretarlas. Esta tradición sobrevivió, ciertamente, bajo el reinado del "realismo" y fué de hecho la parte más valiosa de la preparación filosófica de Oxford; pero se debilitaba de año en año. Cuerpos sucesivos de sinodales solían quejarse de que descendía el nivel de trabajo en la filosofía griega. Cuando me tocó a mí examinar, a mediados de la década 1921-30, me encontré con que muy pocos de los candidatos tenían conocimiento de primera mano de cualquiera de los autores sobre los cuales escribían. Lo que sabían eran las notas de las clases a que habían asistido sobre estos autores, además de las críticas de los maestros sobre aquellas filosofías. Esta decadencia del interés por la historia filosófica era abiertamente estimulada por los "realistas"; fué uno de sus jefes más respetados quien, expresamente, sobre la base de que la "historia" de la filosofía era cuestión sin interés filosófico, procuró la abolición de la cátedra así titulada en la escuela de Filosofía, Política y Economía.

Durante la guerra, en el curso de mis meditaciones sobre el Albert Memorial, me puse a considerar esta actitud "realista" hacia la historia de la filosofía. ¿Era realmente verdad, me preguntaba, que los problemas de la filosofía eran, aun en el sentido más lato de la palabra, eternos? ¿Era realmente verdad que las diferentes filosofías eran diferentes intentos por contestar a las mismas preguntas? Pronto descubrí que no era verdad; se trataba simplemente de un error vulgar, consecuencia de una especie de miopía histórica que, engañada por semejanzas superficiales, no lograba percibir diferencias profundas.

El primer punto en el que vi un rayo de luz fué en la teoría política. Tomemos *La República* de Platón y el *Leviathan* de Hobbes, por lo que tienen de común al ocuparse de política. Es obvio que las teorías políticas que exponen no son las mismas. Pero ¿acaso representan dos teorías diferentes de la misma cosa? ¿Puede decirse que *La República* hace una exposición sobre "la naturaleza del Estado" y el *Leviathan* otra? No. Porque el Estado de Platón es la πόλις griega, mientras que el de Hobbes es el Estado absolutista del siglo XVII. La respuesta "realista" es fácil: ciertamente el Estado de Platón es diferente al de Hobbes, pero ambos son Estados; de modo que las teorías son teorías del Estado. Vamos, ¿qué quiere decirse al llamarlas políticas, sino que ambas son teorías sobre la misma cosa?

Era evidente para mí que esto no era más que un caso de *bluff* lógico, y que si en lugar de andar uno lógica en ristre, se iba derecho al grano y buscaba definiciones del "Estado", tal como lo concebía Platón por una parte y Hobbes por la otra, se encontraría con que las diferencias entre ellos no eran superficiales sino que llegaban a lo esencial. Si se insiste, puede llamarse a las dos cosas del mismo modo; pero si se hace, se tiene que admitir que la cosa se

ha *diablement changé en route*, de manera que la "naturaleza del Estado", en la época de Platón, era genuinamente distinta a la "naturaleza del Estado", en la de Hobbes. No me refiero a la naturaleza empírica del Estado; me refiero a la naturaleza ideal del Estado. Lo que tratan de hacer aun los mejores y más sabios entre quienes se dedican a la política ha cambiado. *La República* de Platón es un intento de teoría sobre una cosa; el *Leviathan* de Hobbes es un intento de teoría sobre algo diferente.

Claro está que hay una conexión entre estas dos cosas; pero no se trata de la conexión que imaginaban los "realistas". Cualquiera admitiría que *La República* de Platón y el *Leviathan* de Hobbes tratan de dos cosas que son, por un lado, lo mismo, y por el otro, diferentes. No es eso lo que está en discusión. Lo que está en discusión es su modo de mismidad y su modo de diferencia. Los "realistas" pensaban que la mismidad era la mismidad de un "universal", y la diferencia la diferencia entre dos ejemplares de ese "universal". Pero no es así. La mismidad es la mismidad de un proceso histórico, y la diferencia es la diferencia entre una cosa que en el curso de ese proceso se ha convertido en algo distinto, y la otra cosa en la cual se ha convertido. La πόλις de Platón y el Estado absolutista de Hobbes se relacionan por un proceso histórico posible de trazar, por medio del cual la una se ha convertido en el otro; quien ignore ese proceso, niegue la diferencia entre ellos y alegue que cuando la teoría política de Platón contradice la de Hobbes es porque una de ellas está equivocada, estará diciendo lo que no es.

Prosiguiendo a lo largo de estos lineamientos en la investigación, pronto me di cuenta de que la historia de la teoría política no es la historia de distintas respuestas dadas a una y la misma pregunta, sino la historia de un

problema más o menos cambiante, cuya solución cambia con él. La "forma de la πόλις" no es, como parece haberlo pensado Platón, el único ideal de sociedad humana posible a los hombres inteligentes. No es algo eternamente atesorado en el cielo, y eternamente contemplado, como meta de sus esfuerzos, por todos los buenos estadistas de cualquier época o país. Era el ideal de sociedad humana tal como concebían ese ideal los griegos de la propia época de Platón. Por la época de Hobbes, las gentes habían cambiado de opinión no sólo sobre lo que era posible en lo tocante a organización social, sino también sobre lo que era deseable. Sus ideales eran diferentes. Y, en consecuencia, los filósofos políticos cuya tarea era hacer una exposición razonada de estos ideales tenían ante sí una empresa distinta; una empresa que, si debía ser cumplida con propiedad, debía ser cumplida de modo diferente.

Una vez encontrada la clave, era fácil de aplicar en dondequiera. No era difícil percibir que, así como no se podía traducir legítimamente la πόλις griega por la palabra moderna "Estado", excepto con la advertencia de que ambas cosas son diferentes en varios aspectos esenciales, y con una exposición de lo que eran esas diferencias, de la misma manera, en ética, una palabra griega como δεῖ no puede traducirse legítimamente con la palabra "debía", si esta palabra lleva consigo la noción de lo que a veces se denomina "obligación moral". ¿Existía alguna palabra o frase griega que expresara esta noción? Los "realistas" decían que sí; pero se contradecían al añadir que las "teorías de la obligación moral" expuestas por los griegos diferían de las teorías modernas, la de Kant por ejemplo, sobre el mismo tema. ¿Cómo sabían ellos que las teorías griegas y la de Kant tenían el mismo tema? Ah, porque δεῖ (o cualquiera otra palabra) es el vocablo griego para "debía".

Era como tener una pesadilla acerca de un hombre a quien se le hubiera metido en la cabeza que la palabra griega τριήρης quería decir "barco de vapor", y que al decirle que las descripciones de los trirremes, que hacen los escritores griegos, no eran de ninguna manera buenas descripciones de barcos de vapor, replicaba triunfalmente: "Eso es exactamente lo que yo digo. Estos filósofos griegos —o estos filósofos modernos, de acuerdo con el partido que tomara en la vieja controversia entre antiguos y modernos— eran terriblemente tontos y su teoría sobre los barcos de vapor está completamente equivocada." Y al tratar uno de explicarle que τριήρης no significaba barco de vapor, sino algo diferente, replicaría: "¿Entonces qué significa?", y al cabo de diez minutos le demostraría a uno que no lo sabía, que no podía uno dibujar un trirreme, ni hacer un modelo de él, y ni siquiera describir la manera como funcionaba. Y después de haberlo aniquilado a uno proseguiría traduciendo τριήρης como "barco de vapor", por el resto de su vida. Si no hubiera sido tan listo hubiera podido saber que con cuidadosos exámenes e interpretaciones de las pruebas puede uno llegar a ciertas conclusiones, ciertamente incompletas, sobre la apariencia de un trirreme. Y por medio de un tratamiento similar de las pruebas puede uno llegar a ciertas conclusiones sobre el significado de palabras como δεῖ. Pero en ambos casos tiene uno que abordar la cuestión desde un punto de vista histórico, no desde el de un filósofo bizantino; y con la convicción de que cualquiera que sea su significado en griego, no significará necesariamente (ni siquiera probablemente) alguna cosa que pueda expresarse con una palabra, si puede expresarse en palabras, del inglés.

Los ideales de conducta personal son tan cambiantes como los ideales de organización social. Y no sólo eso, sino

aun lo que se quiere decir al llamarlos ideales está sujeto al mismo cambio. Los "realistas" sabían que pueblos diferentes, y aun los mismos pueblos en épocas diferentes, mantenían diferentes puntos de vista (y tenían todo el derecho a mantenerlos) sobre la manera como debía comportarse un hombre; pero pensaban que la frase "debía comportarse" tenía un significado único, inmutable y eterno. Se equivocaban. Para saberlo tenían a la mano y en los estantes los escritos de la ética europea; pero evadieron la lección traduciendo mal, sistemáticamente, los pasajes donde hubieran podido encontrarla.

En metafísica, el análisis correspondiente era fácil para quien como yo había sido adicto desde niño a la historia de la ciencia. No podía menos de advertir —por ejemplo, cuando Einstein puso a los filósofos a tratar de relatividad— que las convicciones de los filósofos sobre la eternidad de problemas o concepciones son tan infundadas como la convicción de la muchacha de que los sombreros de este año son los únicos que podían haberse puesto jamás las mujeres cuerdas. Se les oía sostener el carácter "axiomático" o "evidente por sí mismo" de doctrinas sobre la materia, el movimiento, etc., propuestas por valientes pensadores, con riesgo de la libertad y la vida, trescientos o cuatrocientos años antes, y que sólo habían entrado a formar parte de las creencias de todo europeo culto después de larga y fanática propaganda en el siglo XVIII.

Vi con toda claridad que la metafísica (como podría evidenciarlo su mismo nombre, aunque aún se emplea la palabra como si hubiera sido "parafísica") no es un fútil intento por saber lo que hay más allá de los límites de la experiencia, sino que es, primariamente, en cualquier tiempo dado, un intento por descubrir lo que la gente de ese tiempo cree acerca de la naturaleza general del mundo; sien-

do tales creencias el supuesto de toda su "física", es decir, sus investigaciones en los detalles de ella. En segundo lugar es el intento por descubrir los supuestos correspondientes en otros pueblos y otros tiempos, y seguir el proceso histórico por medio del cual un conjunto de supuestos se ha cambiado en otro.

La pregunta de qué supuestos hay bajo la "física" o la ciencia natural de cierto pueblo, en cierto tiempo, es una pregunta puramente histórica, como la de qué ropas usaban. Y ésta es la pregunta que tienen que responder los metafísicos. No es de su competencia suscitar la pregunta ulterior de si, entre las varias creencias en torno a este punto que mantienen o han mantenido los diversos pueblos, es verdadera ésta o aquélla. Esta pregunta, cuando se suscita, queda siempre sin respuesta; y, si algo hay en mi "lógica de pregunta y respuesta", no hay por qué maravillarse de ello, porque las creencias cuya historia tiene que estudiar el metafísico no son respuestas a preguntas sino sólo supuestos de preguntas, y, por tanto, la distinción entre lo que es verdadero y lo que es falso no se aplica a ellas, sino sólo la distinción entre lo que se presupone y lo que no se presupone. El supuesto de una pregunta puede ser la respuesta a otra pregunta. Las creencias que un metafísico trata de estudiar y codificar son supuestos de las preguntas hechas por los científicos, pero no son respuestas a ninguna pregunta.

Sin embargo, los enunciados que cualquier metafísico competente trata de hacer o refutar, sostener o minar, son en sí mismos ciertamente verdaderos o falsos; porque son respuestas a preguntas sobre la historia de estos supuestos. Ésta era mi respuesta a la pregunta, tan sobada, de "¿Cómo puede convertirse en ciencia la metafísica?" Si ciencia significa ciencia naturalista, la respuesta es que más le vale no

intentarlo. Pero si ciencia significa un cuerpo organizado de conocimientos, la respuesta es: convirtiéndose en lo que siempre ha sido; es decir, reclamando abiertamente su *status* propio como investigación histórica en la cual se exhiben, por una parte, las creencias que sobre la naturaleza del mundo ha tenido un conjunto determinado de personas en una época determinada, creencias que se exhiben como complejo único de hechos contemporáneos como, por ejemplo, la constitución inglesa actual; mientras que, por otra parte, se investiga el origen de tales creencias y se descubre que han cobrado existencia mediante ciertos cambios desprendidos de otros, en un cierto tiempo.

Descubrí gradualmente que no hay rama reconocida de la filosofía a la que no pudiera aplicarse el principio de que sus problemas, así como las soluciones propuestas, tenían su propia historia. La concepción de los "problemas eternos" desaparecía completamente, excepto en la medida en que cualquier hecho histórico pudiera llamarse eterno por haber ocurrido de una vez por todas, de acuerdo con lo cual cualquier problema podía llamarse eterno sólo porque se había suscitado de una vez por todas y de una vez por todas se le había dado solución.[1] Descubrí (y para ello me fué necesario mucho trabajo arduo y detallado sobre la historia del pensamiento) que la mayor parte de las concepciones en torno de las cuales giran las controversias de la filosofía moderna, concepciones designadas por palabras como "estado", "debía", "materia", "causa", habían apa-

[1] Si se emplea la palabra *eterno* en su sentido vulgar e inexacto, como equivalente de lo "que dura un tiempo considerable", la expresión "problema eterno" puede emplearse para designar colectivamente una serie de problemas conectados mediante un proceso de cambio histórico, de tal manera que su continuidad es discernible a primera vista a la persona, que puede suponerse poco inteligente, que así abusa de la palabra, pero las diferencias entre ellos no son tan fácilmente discernibles.

recido en el horizonte del pensamiento humano en épocas comprobables del pasado –con frecuencia en épocas no muy distantes– y que las controversias filosóficas de otras edades habían girado en torno a otras concepciones, no sin relación con las nuestras, ciertamente, pero tampoco indistintas, excepto para una persona totalmente ciega a la verdad histórica.

Habiendo encontrado de este modo, con respecto a la supuesta permanencia de los problemas filosóficos, que la concepción "realista" de la historia filosófica era falsa en cualquier punto en que se me ocurriera ponerla a prueba, me volví hacia otro punto de la misma concepción, a saber, la distinción de los realistas entre la cuestión "histórica": "¿Cuál era la teoría de Fulano sobre tal y tal cosa?", y la cuestión "filosófica": "¿Tenía razón?"

La distinción fué prontamente condenada como falaz. No explicaré aquí –puesto que el lector puede advertirlo por sí mismo– cómo se vino abajo a la luz de la pregunta: "¿Cómo hay que resolver la llamada cuestión filosófica?" y de la respuesta de que sólo podía resolverse por medio de los métodos sofistas de la crítica realista, según descubrí por entonces. Anotaré más bien que la supuesta distinción entre la pregunta histórica y la filosófica tiene que ser falsa, porque presupone la permanencia de los problemas filosóficos. Si hubiese un problema permanente P, podríamos preguntar: "¿Qué pensaron Kant, o Leibniz, o Berkeley, acerca de P?", y si se pudiera responder a semejante pregunta, entonces pasaríamos a preguntar: "¿Tenía razón Kant, o Leibniz, o Berkeley, en lo que pensaba acerca de P?" Pero lo que se cree que es un problema permanente P es realmente un cierto número de problemas transitorios p_1 p_2 p_3, . . . cuyas peculiaridades individuales parecen borrosas a la miopía de la persona que las amontona bajo el

nombre único de P. Se sigue de aquí que no podemos sacar el problema P de la lotería supraceleste, levantarlo en alto y decir: "¿Qué pensó sobre esto Fulano?" Tenemos que empezar, como empiezan los pobres diablos de los historiadores, desde el otro extremo. Tenemos que estudiar documentos e interpretarlos. Tenemos que decir: "He aquí un pasaje de Leibniz, ¿de qué trata?, ¿cuál es el problema que trata?" Quizás bauticemos ese problema como p_{14}. Luego viene la pregunta: "¿Trata Leibniz a p_{14} correcta o incorrectamente?" La respuesta a esto no es tan fácil como piensan los "realistas". Si al escribir este pasaje se hallaba Leibniz tan confundido intelectualmente como para desordenar totalmente el proceso de solución del problema, es seguro que, al mismo tiempo, confundiría sus propias huellas, de tal manera que ningún lector podrá ver con claridad cuál era el problema. Porque el mismo pasaje expone simultáneamente la solución y sirve como prueba de lo que era el problema. El hecho de que podamos identificar este problema es prueba de que lo ha solucionado; porque nosotros sólo podemos saber cuál fué el problema razonando inversamente a partir de la solución.

Si alguien quiere negar esto, no trataré de convencerlo. Todo aquel que haya aprendido a pensar históricamente lo sabe ya; pero no hay razonamientos posibles que puedan convencer a una persona que no haya aprendido a pensar históricamente. ¿Cómo podemos descubrir cuál fué el problema táctico que se planteó Nelson en Trafalgar? Sólo mediante el estudio de la táctica a que se atuvo en la batalla. Razonamos hacia atrás a partir de la solución del problema. ¿Qué otra cosa podemos hacer? Aun si tuviéramos el original a máquina de las órdenes en clave enviadas por inalámbrico a sus capitanes, unas cuantas horas antes del comienzo de la batalla, eso no nos garantizaría que no

hubiese cambiado de planes en el último momento, que no hubiese urdido un nuevo plan al percibir algún nuevo factor en la situación y confiado en que sus capitanes comprenderían lo que estaba haciendo lo apoyarían. Los historiadores navales piensan que vale la pena discutir el plan estratégico de Nelson porque ganó la batalla. No vale la pena discutir el plan de Villeneuve. No logró realizarlo, y, por tanto, nadie sabrá cuál fué. Sólo podemos conjeturarlo. Y conjeturar no es historia.

Por consiguiente, un profesor que pone en las manos de sus discípulos un texto filosófico y les invita a prestar atención a cierto pasaje, puede decirles: "Éste es un pasaje confuso; podemos ver que el autor pensaba en este o en aquel problema, y podemos conjeturar razonablemente que se trataba de un problema algo semejante al que se discute en tal y cual pasaje de Fulano. Pero ha confundido la cuestión y nadie podrá decir jamás exactamente qué era lo que preocupaba al pobre hombre." He aquí lo que puede decir; pero si lo hace, sus discípulos no reverenciarán gran cosa su memoria en la otra vida. No tenía por qué perder su tiempo con un pasaje de tal especie.

O bien, señalando un pasaje diferente, puede decirles: "Aquí, nuestro autor, no siendo ni iletrado ni idiota (que es la razón para que os pida que estudiéis sus obras), se ha expresado de tal manera que podemos comprenderlo como si hubiera valido la pena decir esto. A primera vista no puede decirse qué trata de decir. Pero si pensamos cuidadosamente sobre el pasaje veremos que está dando respuesta a una pregunta que se ha tomado el trabajo de formular mentalmente con gran precisión. Lo que estamos leyendo es su respuesta. Ahora, decidme cuál fué esa pregunta."

Pero no puede hacerlo de las dos maneras. No puede decir: "Nuestro autor está aquí tratando de contestar a la

siguiente pregunta... Ésta es una pregunta que todos los filósofos se hacen tarde o temprano; la respuesta justa a ella, tal como la da Platón o Kant o Wittgenstein, es... Nuestro autor está dando una de las respuestas erróneas. Su error se refuta así." Su pretensión de conocer cuál es la pregunta que el autor está haciendo es un fraude que cualquiera puede poner al descubierto pidiéndole sus pruebas al respecto. A decir verdad, no apoya con pruebas su afirmación. Sólo está sacando al trote alguna pregunta filosófica que el pasaje le recuerda vagamente.

Para mí, pues, no había dos patrones separados de preguntas, uno histórico y otro filosófico, para plantearlos frente a un pasaje determinado de cualquier filósofo. Sólo había un patrón: el histórico. El estudio de Platón era, a mis ojos, de la misma especie que el estudio de Tucídides. El estudio de la filosofía griega y el estudio de la técnica guerrera de los griegos son igualmente estudios históricos. Pero esto no significaba que había que dejar sin respuesta la pregunta: "¿Tenía razón Platón al pensar como lo hizo acerca de tal cuestión?" Lo mismo daría sugerir que la pregunta: "¿Tenía Formio razón al remar en torno al círculo de los corintios?" tiene que quedarse sin respuesta porque se sale de la provincia de la historia naval, cuyo único interés en Formio es averiguar lo que hizo. ¿Qué clase de absurda idea de la historia es ésta que quiere dar a entender que es historia el hecho de que Formio remara en torno a los corintios, pero no el de que derrotara a los corintios al hacerlo? ¿Nos persigue acaso el fantasma de Ranke, farfullando algo sobre "lo que ocurrió exactamente", y acaso esto nos ha asustado al grado de olvidar que las victorias, lo mismo que las maniobras estratégicas, son cosas que suceden, o de cualquier modo cosas que sucedieron antes de que las aboliera el progreso moderno?

Estas ideas, a excepción de la parte que ya había trabajado antes de regresar a Oxford, se me aclararon al cabo de poco. Hubiera sido inútil exponerlas ante mis colegas. Los "realistas", cuya técnica crítica era irreprochable y la manejaban a la perfección, las hubieran demolido en un abrir y cerrar de ojos. Lo cual no me habría obligado a renunciar a ellas; porque ya había yo analizado los principios de la crítica "realista" y sabía que lo que demolía no era (cuando menos necesariamente) los puntos de vista que atacaba ostensiblemente, sino la malversión de estos mismos puntos de vista operada por el crítico; aunque el "realista" no podía nunca distinguir entre la malversión y la realidad, porque la malversión era simplemente la realidad vista a través de sus anteojos deformadores. Si yo hubiese expuesto estas ideas ante los jefes de la escuela "realista", hubieran dicho, como los he oído decir cien veces: "Usted no quiere decir eso, lo que usted quiere decir es...", a lo que hubiera seguido una caricatura de mis ideas en términos de principios "realistas", con sacos de arenas en el lugar de brazos y piernas; todo hecho tan primorosamente que yo, a duras penas, hubiera podido contener el impulso de aplaudir.

Mi obligación, después de todo, no era para con mis colegas, sino para con mis discípulos. De acuerdo con la muy antigua tradición de Oxford –tradición mucho más vieja que el mismo Oxford– la filosofía se enseña mediante la lectura, la exposición y el comentario de los textos filosóficos. Como la tradición está viva, los textos no son solamente los de autores antiguos. El repertorio de textos, que no se imprime en ninguna parte ni tiene sanción en estatuto alguno, cambia constantemente; aunque no cambia muy aprisa, lo que está bien, porque ningún libro está maduro para usarlo, en esta peculiar manera, hasta que se ha

convertido en clásico. La obra genial de ayer puede haber revolucionado su tema; pero, aun con eso, la mejor manera de enseñar a los estudiantes cómo se operó la revolución exactamente es por medio de la exposición de los clásicos antiguos y mostrando con nuestro comentario cómo se ha modificado su doctrina.

He aquí un campo de actividad que me convenía totalmente. Mis inclinaciones siempre me han conducido más bien hacia el detalle que hacia la generalización. Un principio general nunca toma forma en mi mente como no sea exhibiéndose en varias formas especiales y en multitud de ejemplos para cada forma. Yo realmente no tenía muchas ganas de exponer las ideas filosóficas que he estado explicando en estos capítulos, ni a mis colegas ni al público. Como dije, traté de exponerlas; pero cuando *Truth and Contradiction* fué rechazado por un editor, y mis colegas pasaron por alto mi ataque contra los principios "realistas", me sentí justificado para dedicarme a la tarea, mucho más grata, de aplicarlas, probándolas empíricamente, y lo podía hacer, por espacio de varias horas diarias, enseñando a mis discípulos a obedecer ciertas reglas en su estudio de los textos filosóficos.

En un capítulo anterior he explicado la primera regla que imponía a mis discípulos: "No acepten nunca ninguna crítica sobre ningún autor antes de darse cuenta, por sí mismos, de su aplicabilidad." Ahora bien, la meditación sobre el Albert Memorial me había enseñado una segunda regla, a saber: "Reconstruye el problema" o "No pienses nunca que has comprendido el enunciado hecho por algún filósofo hasta que hayas decidido, con la mayor exactitud posible, cuál es la pregunta a la cual pretende responder."

Estas reglas no se formularon nunca en tantas palabras. Pero las ejemplificaba la práctica constante. Desde mi vuel-

ta a Oxford hasta que me convertí en profesor, casi toda mi vida de enseñanza como miembro del Pembroke College la pasé enseñando a mis discípulos a leer textos filosóficos. Lo que interesó ciertamente a los discípulos. Un alumno a quien repugnaran las refutaciones de cajón a una doctrina se entusiasmaba cuando su preceptor decía: "Cuidemos, primeramente, de que usted sepa realmente lo que dice este hombre, y cuál es la pregunta que trata de responder", y se traían los libros y se leían y explicaban, y el resto de la hora pasaba como un relámpago. En cuanto a mí, el trabajo no me era menos saludable. Una y otra vez volvía yo a un pasaje familiar cuyo significado creía conocer —¿acaso no había sido expuesto por numerosos y sapientes comentadores, y no se habían puesto más o menos de acuerdo sobre él?— para encontrarme con que, bajo este nuevo escrutinio, la vieja interpretación se disolvía y empezaba a tomar forma algún nuevo significado bien diferente. Así, la historia de la filosofía, que mis amigos "realistas" consideraban cuestión sin significación filosófica, se convirtió para mí en fuente de interés y placer infalibles y estrictamente filosóficos; y para mis discípulos, me atrevo a esperarlo, no fué ni inútil ni desagradable.

Pero, por supuesto, ya no se trataba de un campo "cerrado". Ya no era un cuerpo de hechos que sólo un hombre muy muy erudito pudiera conocer, o un libro muy muy grueso pudiera enumerar completamente. Era una cuestión "abierta", una fuente inagotable de problemas, de viejos problemas vueltos a abrir y de problemas nuevos que no habían sido formulados hasta entonces. Sobre todo, era una guerra constante contra los dogmas, con frecuencia positivamente erróneos, y siempre viciosos en tanto que dogmáticos, de aquel cadáver putrefacto del pensamiento histórico: la "información" que se encuentra en los libros de

texto. Porque en la historia de la filosofía, como en cualquier otra historia, nada que pueda ser memorizado es historia.

Y a quien me hubiese objetado que en lo que yo llamo historia "abierta" los árboles no dejan ver el bosque, le habría replicado ¿y quién quiere ver el bosque? Un árbol es para mirarse; pero un bosque no es para mirarse, sino para vivir en él.

FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA

VIII

LA NECESIDAD DE UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

El trabajo de mi vida, hasta este momento, tal como lo veo desde mis cincuenta años, ha sido principalmente un intento por producir un *rapprochement* entre filosofía e historia. En el capítulo precedente he descrito un aspecto de este *rapprochement*, es decir, mi exigencia de que, cuando los filósofos pensaran sobre la historia de la filosofía, reconocieran que lo que ellos mismos estaban pensando era historia, y pensaran en forma que no desacreditara el nivel contemporáneo del pensamiento histórico. Sin embargo, desde el principio vi que se trataba de algo más que de esto. También exigía yo una filosofía de la historia.

Esto significaba, en primer lugar, una rama especial de la investigación histórica dedicada al problema especial suscitado por el pensamiento histórico. Problemas epistemológicos que se podrían agrupar bajo la pregunta "¿Cómo es posible el conocimiento histórico?" Problemas metafísicos, concernientes a la naturaleza de la materia del historiador: la elucidación de términos como suceso, proceso, progreso, civilización, etc. Pero esta exigencia de una nueva rama de la filosofía pronto se convirtió en la exigencia de una nueva especie de filosofía. Puedo explicar con mayor claridad lo que yo quería decir, por medio de una analogía con la nueva especie de filosofía que se desarrolló en el siglo XVII.

Muy pronto, a partir del principio de ese siglo, un grupo de hombres inteligentes de la Europa occidental empezaron a ver, de manera serena y firme, lo que unos

cuantos, aquí y allá, habían visto esporádicamente a lo largo de los últimos cien años o más: es decir, que los problemas que desde la época de la primitiva filosofía griega se habían agrupado bajo el nombre colectivo de "física" se podían reexponer en una forma en que, con la doble arma del experimento y las matemáticas, podían ya resolverse. Vieron que la llamada Naturaleza no tendría ya secretos para el hombre en lo sucesivo; en todo caso sólo acertijos que había aprendido a contestar. O, más exactamente, la Naturaleza ya no era una esfinge que proponía acertijos al hombre; sino que era el hombre quien interrogaba ahora, y la Naturaleza la que era torturada hasta que daba respuesta a sus preguntas.

Fué éste un suceso importante en la historia humana. Fué lo suficientemente importante como para dividir en dos grupos a los filósofos de la época: los que comprendían su importancia, y los que no la comprendían. En el primer grupo estaban todos aquellos cuyos nombres son ahora conocidos por los estudiosos de la filosofía. El segundo, un ejército infinitamente más numeroso de hombres aptos, cultos, sutiles, duerme su larga noche desconocido y olvidado, no porque esos hombres no encuentren un poeta que los ensalce —pocos filósofos lo encuentran— sino porque no supieron interpretar los signos de su época. No se dieron cuenta de que la tarea principal de la filosofía del siglo XVII era vérselas con la ciencia natural del siglo XVII; resolver los nuevos problemas suscitados por la nueva ciencia y considerar los viejos problemas en las nuevas formas que habían asumido, o asumirían, al refractarse en nuevos contornos a través de la atmósfera científica.

La principal tarea de la filosofía del siglo XX es vérselas con la historia del siglo XX. Hasta fines del siglo XIX y principios del XX, los estudios históricos habían estado en

una condición análoga a la de la ciencia natural anterior a Galileo.[1] En tiempos de Galileo algo sucedió a las ciencias naturales (sólo un hombre muy ignorante o muy erudito trataría de decir brevemente qué fué) con lo cual aumentó súbita y enormemente la velocidad de su progreso y la amplitud de su perspectiva. Hacia el final del siglo XIX algo por el estilo le sucedió a la historia, más lentamente y con menos espectacularidad, quizás, pero no con menos certidumbre.

Hasta entonces, el historiador había sido en último término, por mucho que adornase y rellenase, moralizase y comentase, un manejador de las tijeras y el engrudo. En el fondo, su tarea era conocer lo que las "autoridades" habían dicho sobre el tema que le interesaba, y a estas afirmaciones de sus autoridades se veía atado, por larga que fuera la cuerda y por florida que fuera la alfombra sobre la cual se le permitía correr en círculos. Si su interés le llevaba hacia algún tema en el que no hubiera autoridades, le llevaba a un desierto donde nada había, excepto los arenales de la ignorancia y el espejismo de la imaginación.

No pretenderé que mi primera visita a una excavación moderna (la hacía mi padre, en la torre norte del viejo fuerte romano llamado Hardknot Castle; yo tenía tres semanas de nacido y me llevaron en el saco de un carpintero) me haya abierto los ojos a la posibilidad de algo diferente. Pero crecí en una atmósfera arqueológica que se espesaba gradualmente, porque mi padre, que como pintor profesional no tuvo mucho éxito, se aficionó con la edad

[1] Lord Acton, en su discurso inaugural, en Cambridge, en 1895, dijo con gran veracidad que los estudios históricos habían entrado en una nueva era en el segundo cuarto del siglo XIX. Se quedaría uno corto al decir que, desde 1800, la historia ha pasado por una revolución copernicana. Al mirar hacia atrás se advierte una revolución mucho más grande que la asociada al nombre de Copérnico.

cada vez más a la arqueología, para la cual estaba brillantemente dotado; y al fin, durante las vacaciones escolares, aprendí a distinguir entre los restos de antiguos campamentos y las meras formaciones geológicas, me confiaron la búsqueda de restos prehistóricos en distritos inexplorados, y su investigación, una vez localizados, y pasé dos temporadas trabajando como asistente suyo en la excavación —ahora clásica— de una aldea romano-británica.

Estas y otras experiencias semejantes me enseñaron que las tijeras y el engrudo no eran la única base del método histórico. Pude darme cuenta de que todo lo que uno necesitaba era un desarrollo, suficientemente extenso y suficientemente científico, de tal obra, para que nos enseñara no todos, claro está, pero sí una gran parte de puntos cuya misma existencia habría de quedar permanentemente oculta a los historiadores que creyeran en las autoridades. También podía advertir que los mismos métodos podrían utilizarse para corregir a las autoridades mismas, donde se equivocaban o faltaban a la verdad. En cualquier caso, la idea del historiador como dependiente de lo que las autoridades le dijeran quedó desacreditada.

Todo esto podía haberlo aprendido en los libros, desde que Boucher de Perthes empezó a excavar en la grava; y mucho antes de que me entrara en la cabeza era ya familiar a los lectores de periódicos. Pero nunca he encontrado fácil aprender de los libros, para no hablar de los periódicos. Cuando leo los artículos de mis amigos sobre sus excavaciones, en las páginas intermedias del *Times*, o el manual bellamente ilustrado que me dice cómo cuidar cierta clase de motor, parece como si me dejara de funcionar el cerebro. Pero dadme media hora en la excavación, con un estudiante que me muestre cada cosa, o dejadme a solas con el motor y una caja de herramientas, y las cosas marcharán

mejor. De manera que estas ideas sobre la historia, por muy elementales y comunes que fuesen, las adquirí sólidamente, al menos. Había aprendido de primera mano que la historia no es un asunto de tijeras y engrudo, sino algo semejante a la noción de la ciencia en Bacon. El historiador tiene que decidir exactamente qué es lo que quiere saber; y si no hay autoridad que se lo diga –y se aprende con el tiempo que, de hecho, nunca la hay– tiene que buscar un pedazo de tierra o de algo que guarde escondida la respuesta, para que la saque por la buena o por la mala.

Hasta ahí había llegado mi filosofía de la historia cuando ingresé en Oxford. Ahí, la revolución del método histórico, que ya había atraído mi atención, marchaba activamente y no sin hacerse notar. Sir Arthur Evans, a principios del siglo, había empezado a dar un brillante ejemplo del nuevo método con el desenterramiento y reconstrucción de la larga historia del Cnosos de la Edad de Bronce. La reacción oficial de Oxford fué cortar de la historia griega (es decir, de la historia griega como materia que había que enseñar y sobre la cual había que examinarse) todo, hasta la primera Olimpíada. En seguida, la arqueología empezó a invadir la historia antigua por el otro extremo de su cronología. Mommsen había demostrado cómo, por medio de la estadística y otros estudios de las inscripciones, podía el historiador del Imperio romano responder a preguntas que nadie había soñado contestar. Dragendorff había clasificado las formas de la alfarería "samia", y había empezado a fecharlas con ayuda de otros. Era un hecho recientemente establecido, además de emocionante, el de que por medio de excavaciones se pudiese reconstruir la historia de emplazamientos romanos no mencionados por ninguna autoridad y de sucesos de la historia romana no mencionados en ningún libro. Debido a los trabajos de Haverfield, cuyo

interés abarcaba toda rama de la arqueología romana, y cuya habilidad y erudición como epigrafistas creíamos comparables a las del mismo Mommsen, estas nociones habían arraigado firmemente en Oxford y estaban en plan de transformar completamente el estudio del Imperio romano.

Para la mente inquisitiva de la juventud aparecía como áspero contraste el hecho de que los estudios helénicos, en aquellos días, eran todavía estrictamente tijeras y engrudo. La arqueología griega existía —¿acaso no contábamos con Percy Gardner?—; pero sólo servía para adornar el cuento relatado por las autoridades, excepto cuando algún osado revolucionario como D. G. Hogarth, insinuaba que acaso pudiera llenar acá y allá algún hueco. Pero, de acuerdo con la actitud ortodoxa, el último suceso ocurrido en los estudios históricos helénicos era el descubrimiento de la *Constitución de Atenas* de Aristóteles; y lo que se esperaba de la actividad del estudiante era la comparación de los dos relatos de la revolución ateniense dados por Tucídides y Aristóteles, y decidir punto por punto cuál era el que tenía más probabilidades de estar en lo justo. El gran profesor en cuestiones de historia griega en esta época, E. M. Walker, era exageradamente cortés para con la arqueología, en la forma que sólo Pope ha descrito [*Epistle to Dr. Arbuthnot*, II, 193-215]. Esta actitud bien pueden comprenderla hombres de menor valía, y aún podrían lamentarse en caso de ser el personaje descrito.

Así pues, la marea de los nuevos métodos dejó en seco a la historia griega, y por muchos años, hasta lo que espero que se recordará largo tiempo como el arcontado de Alan Blakeway, se hizo evidente que los jóvenes bien dotados de Oxford, cuando dedicaban la vida a la historia antigua, se especializaban casi unánimemente en el Imperio romano y dejaban Grecia a los hombres de tijera y engrudo.

066058

El mismo Haverfield, el menos filosófico de los historiadores, no se ocupaba en absoluto de los principios o las potencialidades de la revolución que encabezaba. Nunca parecía darse cuenta de que había una revolución en marcha. En una ocasión se quejó conmigo de que los sinodales de los exámenes de bachillerato parecían empeñados en ignorar sus cátedras, y que de un modo general sus colegas no compartían su actitud ante la historia; pero yo no creo que se le haya ocurrido que hubiese una razón para semejante negligencia, o que valiera la pena reflexionar sobre las diferencias entre las actitudes de diferentes historiadores ante la historia.

En cuanto a los filósofos, ni sus libros ni sus conferencias ni sus conversaciones llegaron a darme la impresión de que ninguno de ellos supiera lo que estaba sucediendo. Habían heredado una tradición, que databa del siglo XVII, de acuerdo con la cual los métodos de las ciencias naturales recibían el más afanoso escrutinio. Se hubiese considerado como señal de grosera ignorancia en cualquiera de ellos el no saber algo —en verdad más que un mero algo— sobre el método "científico", la parte que en él desempeñaban la observación y el raciocinio respectivamente, los problemas de la inducción, etc., etc. Cualquiera de ellos, sin preparación especial, hubiera podido dar una serie completa de conferencias sobre los problemas del método "científico". Y cuando discutían sobre la teoría del conocimiento era evidente que, por regla general, consideraban la palabra "conocimiento" (en esa frase) como equivalente más o menos al conocimiento del mundo de la naturaleza o del mundo físico. Su total descuido de la historia, como ejemplo de conocimiento, era para mí todavía más extraño cuando entre todos ellos apenas si había alguno preparado en ciencias naturales, prácticamente todos (hablo de los filósofos de

Oxford) habían pasado por los exámenes de bachillerato y habían hecho, por lo tanto, un curso avanzado de historia antigua. Sin embargo, en toda la literatura de la escuela "realista" de esta época, sólo recuerdo un pasaje que pudiera tomarse como tratamiento de la historia: un capítulo de la *Lógica* de Joseph sobre "El método histórico". Cuando se le estudia, resulta que el "Método histórico" no tiene nada que ver con la historia, sino que es un método empleado en las ciencias naturales.

Lo menos que puede decirse de semejante situación es que este hueco era un descrédito para la filosofía inglesa. Cuando lo decía a mis amigos "realistas", me replicaban que no había hueco alguno; que su teoría del conocimiento era una teoría del conocimiento, no una teoría de esta o aquella especie de conocimiento; que ciertamente se aplicaba al conocimiento "científico", pero que podía aplicarse también al conocimiento histórico o al de cualquiera otra especie que yo quisiera nombrar; que era una tontería pensar que una especie de conocimiento necesitara todo un estudio epistemológico especial. Yo veía claramente que estaban equivocados; que en realidad lo que ellos llamaban teoría del conocimiento se había pensado con especial referencia a la metodología de las ciencias naturales; y que cualquiera que intentara su "aplicación" a la historia se encontraba, si sabía qué era el pensar histórico, con que tal aplicación era imposible. Pero quizás yo veía estas cosas sólo porque sabía dónde apretaba el zapato. Tenía la cabeza llena de problemas de metodología histórica, de tal manera que, al revisar uno por uno estos problemas, pude preguntarme a mí mismo: "¿Qué luz arrojan sobre esto las teorías del conocimiento aceptadas?, ¿o sobre esto?, ¿o sobre esto?" y responder cada vez con certidumbre: "Ninguna." Hubiera sido irrazonable esperar una certidumbre

semejante de quien no hubiera pensado ya mucho sobre el método histórico.

Aun en el muy modesto supuesto de que la historia fuera una forma de actividad intelectual sobre la cual –por muy inferior que pudiera ser en certidumbre, dignidad y utilidad frente a las ciencias naturales– la filosofía bien podía echar un ojo, y que entre los treinta o cuarenta filósofos profesionales de Oxford nada se perdería con que uno se relegara a tan oscura provincia, aun en este supuesto, digo, hubiera valido la pena especializarse en el estudio del método histórico, para el cual estaba yo quizás extraordinariamente dotado. Las provincias oscuras, como la Britania romana, siempre me han atraído. Su oscuridad es un reto; hay que inventar nuevos métodos para estudiarlas, y luego lo más probable es que uno encuentre que su oscuridad es algún defecto en los métodos empleados hasta entonces. Una vez eliminados estos defectos será posible revisar las opiniones generalmente aceptadas sobre otros temas más familiares y corregir los errores que acaso contienen esas opiniones.

En este sentido, el conocimiento avanza procediendo no "de lo conocido a lo desconocido", sino de lo "desconocido" a lo "conocido". Los temas oscuros, al obligarnos a pensar más intensa y sistemáticamente, agudizan nuestra inteligencia y nos capacitan así para desvanecer la niebla de prejuicio y superstición que con frecuencia envuelve nuestros espíritus cuando pensamos en lo que nos es familiar. El mero hecho de que el método histórico se hubiera descuidado tan completamente, al menos en Inglaterra, me animó a esperar que al concentrar en él mi atención pudiera dar con verdades epistemológicas ocultas a los "realistas" por sus ideas evidentemente convencionales y de segunda mano sobre los métodos de las ciencias naturales.

Por ejemplo, todas las teorías corrientes sobre el "método científico" estaban de acuerdo en hacer depender el conocimiento "científico" del conocimiento histórico, aunque se las exponía de tal manera que parecía sugerirse que el escritor esperaba que el lector no lo notase. Nadie, al decir que una teoría científica dada dependía del experimento, quería decir que una teoría científica apareciera en el espíritu del experimentador al mismo tiempo del experimento (o más bien, experimentos) sobre el cual se basaba. Quería decir que un científico, al formar una teoría, echaba mano de cierto conocimiento histórico en su posesión respecto a qué experimentos se habían ensayado y cuáles habían sido sus resultados. Era lugar común, aunque oculto, que todo conocimiento "científico" supone de esta suerte un elemento histórico, y a mí me parecía claro que cualquier filósofo que ofreciera una teoría del "método científico" sin estar en posición de ofrecer una teoría del método histórico, defraudaba a su público al apoyar su mundo en un elefante esperando que nadie fuera a preguntarle en qué se apoyaba el elefante. No se trataba de una simple cuestión de añadir una teoría del método histórico a la teoría del método "científico" ya existente. Se trataba de aprovechar un defecto de las teorías corrientes sobre el método "científico", atendiendo a un elemento del conocimiento "científico" en torno al cual parecía haber una conspiración de silencio, a saber, el elemento histórico.

Pero lo que había en mi decisión era algo más que eso. En los últimos treinta o cuarenta años el pensamiento histórico había ido alcanzando una aceleración en la velocidad de su progreso y un ensanchamiento en su perspectiva, comparable a los alcanzados por las ciencias naturales a principios del siglo XVII. A mí me parecía tan seguro, como pueda serlo cualquier cosa futura, que el pensamiento his-

tórico, cuya importancia creciente sin cesar había sido uno de los rasgos más notables del siglo XIX, aumentaría en importancia con mucha mayor rapidez durante el siglo XX; y que bien podíamos hallarnos en el umbral de una edad en que la historia sería tan importante para el mundo como las ciencias naturales lo habían sido entre 1600 y 1900. Si ése era el caso (y mientras más pensaba en ello más posible me parecía) el prudente filósofo se concentraría con todas sus fuerzas, a cualquier costo, en el problema de la historia, para cumplir así con su parte en la construcción de los cimientos del futuro.

FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA

IX

LOS CIMIENTOS DEL FUTURO

Yo no elegí exactamente pasarme el resto de la vida en esta empresa. Alrededor de 1919 encontré que no me quedaba más remedio que hacerlo así. Hubo en aquella época una razón especial no tan puramente transitoria como uno esperaría que fuese, por la cual un hombre que se sintiera capaz de hacer un trabajo de esta especie hubiera querido hacerlo; y no he de negar que esa razón fué decisiva en mi ánimo.

Acababa de terminar una guerra en que la destrucción de la vida, el aniquilamiento de la propiedad y el desengaño de las esperanzas de una sociedad internacional pacífica y bien ordenada habían sobrepasado todas las normas anteriores. Lo peor era que la intensidad de la lucha parecía haber minado, como por la fuerza de los explosivos que consumiera, las energías morales de todos los combatientes; de manera que (y escribo como quien, durante la parte final de la contienda, estuvo empleado en los preparativos de la conferencia de la paz) una guerra de ferocidad sin precedentes se cerró con un arreglo pacífico de estupidez sin precedentes, en el cual la política, aun la puramente egoísta, fué arrollada por las pasiones más idiotas y mezquinas. Tiempo atrás nos había advertido Norman Angell que en una guerra moderna no habría vencedores en el sentido de que ningún bando se enriquecería con ella; pero luego aprendimos que tampoco había vencedores en otro sentido: ningún bando cuya moral se elevara por encima de la guerra; ningún grupo de estadistas que, al final, no se hubiera convertido en una muchedumbre de imbéciles, ca-

paces tan sólo de arrojar por la ventana todas las oportunidades que sus soldados habían ganado.

– La guerra era un triunfo sin precedente para las ciencias naturales. Bacon había prometido que el conocimiento sería poder, y poder era: poder para destruir los cuerpos y las almas de los hombres con mayor rapidez de la que hasta entonces había sido posible a agente humano alguno. Este triunfo allanó el camino a otros triunfos: mejoramientos en transportes, en sanidad, cirugía, medicina y psiquiatría, en comercio e industria, y, sobre todo, en preparativos para la próxima guerra.

Pero en un aspecto fué la guerra una desgracia sin precedentes para el intelecto humano. Haya sido deliberadamente planeada por un círculo de señores alemanes de la guerra, como creían algunos, o por un círculo de señores ingleses del comercio, como creían otros, nadie ha supuesto jamás que hombre alguno la deseara, como no fuese la mínima parte de los combatientes. Sobrevino al desbocarse una situación. A medida que transcurrió el tiempo, la situación se desbocó cada vez más. Al firmarse el tratado de paz, estaba más desbocada que nunca. La pelea acabó porque uno de los bandos fué obligado a luchar hasta que se inmovilizó, pero no porque se hubiera dominado otra vez la situación.

El contraste entre el éxito de las modernas mentalidades europeas al gobernar cualquier situación en que los elementos son cuerpos físicos y las fuerzas fuerzas físicas, y su inhabilidad para controlar situaciones en que los elementos son seres humanos y las fuerzas fuerzas mentales, dejó una marca indeleble en la memoria de todos aquellos que tuvieron que ver con la guerra. Yo sabía la historia suficiente para comprender la fuerza del contraste. Sabía que, en cuanto a ineptitud pura, el tratado de Versalles

sobrepasaba los tratados previos, de la misma manera como en pura excelencia técnica el equipo de los ejércitos del siglo xx sobrepasaba el de ejércitos anteriores. Parecía como si el poder del hombre para dominar la "naturaleza" hubiese aumentado *pari passu* con la disminución de su poder para controlar los asuntos humanos. Lo cual, me atrevo a decir, era una exageración. Pero era evidente que el gigantesco aumento operado a partir de 1600, más o menos, en su poder para gobernar la naturaleza, no había ido acompañado por un aumento correspondiente, ni nada que se le pareciera, en su poder para controlar las situaciones humanas. Y también era evidente que los malos efectos de cualquier fracaso en el intento de dominar una situación humana eran ahora más serios de lo que habían sido antes, en proporción directa con la magnitud de los nuevos poderes puestos por las ciencias naturales, con divina indiferencia, en las manos del bueno y el malo, del necio y del prudente. No sólo cualquier fracaso en el gobierno de los asuntos humanos tendría como resultado una destrucción cada vez mayor a medida que las ciencias naturales añadieran triunfo tras triunfo, sino que las consecuencias tenderían cada vez más a la destrucción de todo lo bueno y razonable que hay en el mundo civilizado; porque el malo siempre empezaría a utilizar las máquinas de destrucción antes que el bueno, el necio antes que el prudente. Me parecía que el reinado de las ciencias naturales convertiría a Europa, al cabo de poco tiempo, en una selva habitada por yahoos.

Sólo había una manera de evitar semejante calamidad. Y también sólo una para que, en el caso de que ocurriera, pudieran repararse sus efectos. La habilidad del europeo para gobernar las fuerzas de la naturaleza era el fruto de trescientos años de investigación de acuerdo con los lineamientos trazados a principios del siglo xvii. Había sido la am-

pliación de la perspectiva científica y la aceleración del progreso científico en los días de Galileo lo que condujera al cabo del tiempo, desde las ruedas movidas por fuerza hidráulica y los molinos de viento, de la Edad Media, hasta la potencia y la delicadeza casi increíbles de la máquina moderna. Respecto al trato con sus semejantes podía yo ver que los hombres eran todavía lo que eran respecto a las máquinas en la Edad Media. Algunos charlatanes bien intencionados hablaban de la necesidad de una reforma del corazón. Pero era obvio que la dificultad radicaba en la cabeza. Lo que se necesitaba no era mayor buena voluntad ni más afecto humano, sino más comprensión de los asuntos humanos y más conocimiento sobre la manera de manejarlos.

En este punto pensaba yo que los científicos harían un intento por restaurar su decadente prestigio. "Claro, sí –decía el científico–; todo lo que usted ha dicho es verdad. Lo que debemos tener, si ha de salvarse la civilización, es un conocimiento a fondo de los asuntos humanos. Y esto significa un conocimiento a fondo del espíritu humano y sus varios procesos, así como de las diferentes formas que toman estos procesos en los diversos tipos de seres humanos. Como todo conocimiento genuino, debe ser éste un conocimiento científico; en una palabra, tiene que ser psicología. Psicología, la ciencia que con ser tan joven ha destruído ya las pretensiones y heredado las posesiones de las antiguas pseudo-ciencias como lógica, ética, teoría política, etc., y es la salvadora que busca el mundo."

Si esta pretensión no llegó a engañarme ni por un momento, lo debo a mis anteriores estudios de teología. Como todos los que estudiaban esta materia en aquella época, me leí el libro de William James, *Variedades de la experiencia religiosa*, y muchos otros libros en que se trataba la reli-

gión desde un punto de vista psicológico. Si me sentí profundamente escandalizado por *Las variedades*, no fué porque algunos de los hechos en él descritos fueran tales que yo prefiriese no oír hablar de ellos, pues, a fin de cuentas, eran divertidos. Ni tampoco fué porque creyera que James hacía torpemente su trabajo. Pensaba que lo hacía muy bien. Fué porque todo aquello era un fraude. El libro pretendía hacer luz sobre cierta materia, y no hacía sobre ella luz de ninguna clase. Esto se debía al método empleado. No porque el libro fuera un mal ejemplo de psicología, sino porque era un buen ejemplo de psicología, que dejaba su materia completamente a oscuras. Y en *Religion and Philosophy* yo atacaba no a William James sino cualquier tratamiento psicológico de la religión, en un pasaje cuyas palabras decisivas eran "la mente, considerada de esta manera, deja del todo de ser mente".

Estos estudios me sirvieron ahora admirablemente. Era fácil advertir que cualquier intento por llevar a la ética dentro del campo de la psicología (e intentos de esa especie se habían hecho con harta frecuencia), o de hacer lo mismo con la política, resultaría necesaria e inevitablemente un fracaso. Como sabía yo muy bien, la súplica "No critiquéis esta ciencia: está en su infancia" descansaba sobre una falsedad. La psicología se hallaba muy lejos de ser una ciencia joven; tanto la palabra como el tema habían tenido existencia desde el siglo XVI. No sólo se trataba de una ciencia establecida desde tiempo atrás, sino que por siglos había sido una ciencia respetable y hasta cortés. Había sido creada deliberadamente, como podía adivinar cualquiera que supiese el suficiente griego para comprender su nombre, con el fin de estudiar lo que no es mente en el sentido tradicional propiamente dicho (conciencia, razón, voluntad), ni tampoco cuerpo, sino ψυχή, o funciones tales como

sensación y apetito. Por una parte, marchaba con la fisiología, y por la otra con las ciencias del espíritu propiamente dichas, la lógica y la ética, las ciencias de la razón y la voluntad. Y no mostraba deseos de invadir el territorio de sus vecinos hasta que, a principios del siglo XIX, se difundió el dogma de que la razón y la voluntad sólo eran concreciones del sentido y el apetito. Si así era, se seguía de ello que la lógica y la ética podrían desaparecer, y la psicología podría tomar sus funciones. Porque no existía lo que se había llamado "espíritu"; lo que se había denominado así era sólo "psique".

Eso es lo que hay en el fondo de la moderna pretensión de que la psicología puede tratar los problemas que alguna vez se adscribieron a la lógica y la ética, y de que la psicología es una ciencia del espíritu. Las personas que hacen o admiten tal pretensión deberían saber lo que implica. Implica la abolición sistemática de todas aquellas distinciones que, siendo valiosas para la razón y la voluntad pero no para la sensación y el apetito, constituyen la materia especial de la lógica y la ética; distinciones como las que hay entre verdad y error, conocimiento e ignorancia, ciencia y sofistería, justo y erróneo, bueno y malo, expediente e inexpediente. Distinciones de esta clase forman la armadura de toda ciencia; nadie puede abolirlas y seguir siendo científico; por tanto, la psicología, considerada como la ciencia del espíritu, no es una ciencia. Es lo que la "frenología" fué a principios del siglo XIX, y lo que la astrología y la alquimia en la Edad Media y en el siglo XVI: el fraude científico de moda en la época.

Estas observaciones no suponían hostilidad hacia la psicología propiamente dicha, la ciencia de las sensaciones, los apetitos, y las emociones con ellos conectadas, o hacia el tratamiento freudiano o de otro tipo para la cura de ciertos

males, tratamientos de los cuales empezaba a hablarse mucho y a los que dediqué más tarde mucha atención. En la época de la que estoy hablando, Freud sólo era un nombre para mí. Pero al estudiar sus obras no me hallaba impreparado para hacer el descubrimiento de que alcanzaban un nivel científico muy elevado cuando trataban problemas de psicoterapia, pero se hundían más allá del desprecio cuando tocaban temas de ética, política, religión o estructura social. Ni tampoco me extrañó el hecho de que los imitadores o rivales de Freud, menos inteligentes y escritores menos profundos, y a los cuales no nombraré, alcanzaran en torno a estas materias un nivel todavía más bajo.

¿Acaso era posible que los hombres pudiesen llegar a una mejor comprensión de los asuntos humanos mediante el estudio de la historia? ¿Era la historia la que en el futuro podría desempeñar en la vida civilizada un papel análogo al de las ciencias naturales en el pasado? Evidentemente no, si la historia era cuestión de tijeras y engrudo. Si los historiadores sólo podían repetir, con diferente disposición y diferentes estilos de decorado, lo que otros habían dicho antes que ellos. La antiquísima esperanza de utilizarla como escuela de sabiduría política era vana y Hegel lo sabía así al hacer su famosa observación de que lo que se podía aprender de la historia es que nadie aprende jamás nada de ella.

Pero ¿y si la historia no es cuestión de tijeras y engrudo? ¿Y si el historiador se asemeja al científico en el planteamiento de sus propias preguntas y en la insistencia en obtener una respuesta? Era obvio que esto alteraba la situación. Pero ¿no estarían planteando preguntas cuyas respuestas, por interesantes que fueran, carecían de utilidad práctica?

El historiador es una persona cuyas preguntas se refieren al pasado. Se supone generalmente que es una persona

cuyas preguntas son exclusivamente sobre el pasado; sobre un pasado, digamos, que se halla muerto e ido, y que no vive, de manera alguna, en el presente. No había adelantado mucho en mi estudio del pensamiento histórico cuando me di cuenta de que éste era un engaño. El historiador no puede responder a las preguntas sobre el pasado a menos que tenga pruebas de éste. Su prueba, si la "tiene", deberá ser algo que existe aquí y ahora en este mundo presente. Si un suceso pasado no hubiese dejado huella alguna en el mundo presente, sería un suceso pasado del cual no habría ahora ninguna prueba, y nadie –ningún historiador, para no hablar de otras personas, quizás más altamente dotadas– podría saber nada de él.

A fin de que un suceso pasado haya dejado en el mundo presente una "huella" de sí mismo, que es la prueba del suceso para el historiador, esta huella tiene que ser algo más que cualquier cuerpo material o cualquier estado de un cuerpo material. Supongamos que un rey medieval concedió ciertas tierras a cierto monasterio, y supongamos que la carta en que se hace la concesión se conserva hoy día: un trozo de amarillento pergamino cubierto con ciertas marcas negras. La única razón por la que este pergamino puede servir a un historiador moderno como prueba de la concesión está en que otras cosas, además del pergamino, sobreviven en el mundo de hoy del mundo medieval. Para considerar sólo una de esas cosas: sobrevive el conocimiento del latín. A cualquier lector se le ocurrirán otras supervivencias indispensables, del mismo tipo general. Yo me limitaré a la que ya he mencionado. Si el hábito de leer y comprender el latín no hubiese sobrevivido entre personas "clericales" desde la Edad Media hasta el día de hoy, el pergamino jamás hubiese comunicado al historiador lo que en rigor le comunica. En términos generales, el historia-

dor moderno sólo puede estudiar la Edad Media, en la forma en que realmente la estudia, porque no está muerta. Con esto no quiero decir que los escritos de entonces y todo lo demás tengan aún existencia como objetos materiales, sino que sus maneras de pensar existen todavía como maneras según las cuales se piensa todavía. No es necesario que la supervivencia sea continua. Tales cosas pueden haber muerto y haber sido levantadas de entre los muertos, como las antiguas lenguas de Mesopotamia y Egipto.

Alrededor de 1920 formulé mi primer principio de filosofía de la historia: que el pasado que un historiador estudia no es un pasado muerto, sino un pasado que, en algún sentido, vive todavía en el presente. Por aquel entonces lo expresé diciendo que la historia se ocupa no con "sucesos" sino con "procesos", y que los "procesos" no son cosas que empiezan y acaban, sino que se convierten en otras; y que si un proceso P_1 se convierte en un proceso P_2, no hay línea divisoria en la que acaba P_1, y empieza P_2; P_1 nunca acaba sino que continúa en la forma P_2; y P_2 nunca empieza, ya ha estado funcionando antes en la forma anterior P_1. En la historia no hay principios ni finales. Los libros de historia principian y acaban, pero los sucesos que describen no.

Si P_1 ha dejado huellas de sí en P_2, de manera que un historiador que vive en P_2 puede descubrir, mediante la interpretación de los testimonios, que lo que es ahora P_2 fué una vez P_1, se deduce de ahí que las "huellas" de P_1 en el presente no son, por así decirlo, el cadáver de un P_1 muerto sino más bien el verdadero P_1, vivo y activo aunque encapsulado dentro de la otra forma de sí mismo P_2. Y P_2 no es opaco, es transparente, de manera que P_1 brilla a través de él y los colores de ambos se combinan en uno. Por lo tanto, si el símbolo P_1 representa una característica

de cierto período histórico y el símbolo P_2 la característica correspondiente, aunque distinta (y, por tanto, contradictoria o incompatible), de un sucesor, este sucesor nunca se caracteriza por P_2 pura y simple, sino siempre por un P_2 teñido de una supervivencia de P_1. Por eso, quienes tratan de describir los rasgos característicos de este o aquel período histórico, yerran si hacen su trabajo con demasiado rigor, olvidando que la seda de un período es siempre en realidad una seda de color variable, que combina en sí colores contradictorios.

Esta idea de un pasado vivo, junto con muchas otras conectadas con ella, ya las había yo aclarado del todo por 1920; y en ese año las escribí en un ensayo del tamaño de un libro pequeño, muy parco en palabras y que exponía un punto tras otro sin ningún intento de elaboración o explicación. Era, antes que nada, un estudio de la naturaleza e implicaciones del proceso o devenir. En segundo lugar, era un ataque contra el "realismo". Demostraba cómo el *non possumus* de los "realistas" ante una teoría de la historia, provenía de su negativa a admitir la realidad del devenir, y provenía también del análisis que hacían de la proposición verdadera "P_1 se convierte en P_2", descomponiéndola en el complejo de proposiciones "P_1 es P_1", "P_1 no es P_2", "P_1 termina donde empieza P_2", "P_2 es P_2" y "P_2 no es P_1", todas las cuales son tautológicas o falsas. Este libro, escrito en tres días, no tenía otro fin que el de ayudar al proceso de cristalización de mis propios pensamientos; hubiera sido ininteligible para el público en general, y nunca pensé en publicarlo. Nadie lo había visto, excepto mi amigo Guido de Ruggiero, para quien hice una copia a máquina, pensando que le divertiría como historiador de la filosofía.[1]

[1] Destruí el manuscrito original, como también el único manuscrito de *Truth and Contradiction*, después de escribir este libro.

A manera de chiste privado lo titulé *Libellus de Generatione*, y le di un lema: "Pues, como el viejo ermitaño de Praga que nunca había visto pluma y tinta, dijo muy ingeniosamente a una sobrina del rey Gorboduc: 'Eso que es, es: porque ¿qué es eso sino eso, y es, sino es?' "

¿Cómo —preguntaba yo— afectaban estas concepciones la cuestión de si la historia podía ser una escuela de moral y de sabiduría política? La vieja idea pragmática de la historia era fútil porque su idea de la historia era la de tijeras y engrudo, en la cual el pasado era un pasado muerto, y en que conocerlo significa solamente conocer lo que de él dicen las autoridades. Y ese conocimiento es inútil como guía para la acción, porque, como la historia nunca se repite exactamente, el problema que tengo ahora ante mí nunca se asemeja lo suficiente al problema descrito por mis autoridades para justificar que yo repita la solución que entonces tuvo éxito, o evitar la que entonces fracasó. Mientras el pasado y el presente estén fuera uno del otro, el conocimiento del pasado no sirve de mucho en los problemas del presente. Pero, supongamos que el pasado sigue viviendo en el presente; supongamos que sigue vivo y activo, aunque encapsulado en el presente, y a primera vista oculto bajo los rasgos contradictorios y más prominentes de éste; entonces el historiador puede muy bien distinguirse del no historiador, de la misma manera como el cazador experto se distingue del viajero ignorante. "No hay aquí más que árboles y hierba", piensa el viajero y prosigue su marcha. "Mirad —dice el cazador—, allá hay un tigre entre aquellas hierbas." La tarea del historiador es revelar los rasgos menos visibles de la situación presente, que están ocultos a la mirada distraída. Lo que la historia puede aportar a la vida moral y política es un ojo diestro para percibir la situación en que uno tiene que actuar.

Acaso parezca esto un regalo pequeño. ¡Vamos!, dirá alguno, seguramente tenemos derecho a pedir algo más que eso. No nos sirve de mucho que usted nos muestre al tigre a menos que nos dé también un rifle con que dispararle. El historiador no nos ayudará mucho si se limita a señalarnos los rasgos de la situación y no nos provee también de reglas para actuar en situaciones de esa especie.

A mí me parecía que había que decir dos cosas en respuesta a esto. La primera puede formularse en pocas palabras, pero no creo que abarque todo el terreno; para que sea completa hay que decir también la segunda, que sólo puede decirse con gran número de palabras. Diré las dos.

La primera es ésta. ¿Quiere usted un rifle? Entonces acuda a donde venden rifles. Vaya usted al armero. Pero no espere que el armero le venda un rifle que pueda ver a los tigres además de dispararles. Para eso, tiene usted que aprender a descifrar los secretos de la selva.

En otras palabras, si lo que usted quiere son reglas ya hechas para enfrentarse a situaciones de tipos específicos, son las ciencias naturales las que pueden proporcionárselas. La razón por la cual la civilización de 1600-1900, basada en las ciencias naturales, se encontró amenazada de ruina se debió a que, en su pasión por las reglas ya hechas, descuidó el desarrollo de esa especie de penetración que era la única que podía haberle dicho qué reglas había que aplicar no en una situación de tipo específico, sino en la situación en que realmente se encontraba. Precisamente porque la historia nos ofrecía algo totalmente distinto a las reglas, es decir, penetración, podía concedernos la ayuda que necesitábamos en el diagnóstico de nuestros problemas morales y políticos.

La segunda es ésta. Si usted está seguro de que lo que va a ver en la hierba es un tigre, y si la única idea que usted

tiene acerca de los tigres es que hay que tirarles, lleve consigo un rifle. Pero ¿está usted seguro? ¿Y si resulta ser su propio hijo que juega a los indios?

En otras palabras, existen situaciones que, por una razón o por otra, pueden manejarse sin acudir a ninguna regla ya hecha, en tanto que se tenga penetración en ellas. Todo lo que se necesita en tales casos es ver cuál es la situación, y entonces se puede improvisar una manera de enfrentarse a ella que resultará satisfactoria. Este segundo tipo de caso —pensaba yo— era de gran importancia en la vida moral y política, y voy a explicar lo mejor que pueda, aunque no puedo hacerlo brevemente, lo que pensaba sobre él.

Cuando hable de acción, estaré refiriéndome a esa especie de acción en que el agente hace lo que hace no porque esté en cierta situación, sino porque se sabe o se cree en cierta situación. No estaré refiriéndome a ninguna clase de acción que surge como mera respuesta a estímulos que pueden hallarse contenidos en la acción, o como el mero efecto de la naturaleza, de la disposición o condición temporal del agente. Y cuando hable de acción que va de acuerdo con las reglas, estaré refiriéndome a aquella especie de acción en la cual el agente, sabiendo o creyendo que hay una cierta regla, aplicable a la situación en que se sabe o se cree, decide actuar de acuerdo con esa regla. No estaré refiriéndome a cualquier especie de acción en que el agente, aunque en realidad obedezca a una regla, no tiene conciencia de que está haciéndolo así.

En gran parte de nuestras acciones actuamos de acuerdo con reglas, y eso es lo que lleva a buen término nuestra acción. Esto se debe a que nos movemos entre situaciones de tipo *standard*, y a que tratamos de manipularlas con el fin de obtener ciertos resultados también *standard*. La ac-

ción que se ejecuta de acuerdo con las reglas es una especie importante de acción, y la primera pregunta que se plantea cualquier hombre inteligente cuando se encuentra en una situación de cualquier especie es: "¿Cuáles son las reglas para actuar en esta especie de situación?"

Pero, aunque la especie de acción que va de acuerdo con las reglas es muy importante, no es la única. Hay dos clases de ocasiones en que se hace necesaria otra especie. Pero antes de describir aquéllas, trataré de demostrar que ésta existe.

Supongamos que se encuentra usted en una situación de un tipo dado S; y supongamos que usted quiere obtener un resultado de un tipo determinado R, y que existe la regla: en una situación de tipo S la manera de obtener un resultado de tipo R es hacer una acción de tipo A. Es posible que usted conozca esta regla, pero ¿cómo la sabe usted? Por experiencia propia o por experiencia ajena. En cualquier caso, todo un cuerpo de experiencia ha venido acumulándose antes de que la regla pudiera ser conocida por alguien. Esta experiencia tiene que haber sido una experiencia de acción en situaciones del tipo S por parte de personas que buscaban obtener resultados del tipo R pero ignoraban la regla. Y sus tentativas por obtener resultados del tipo R deben haber tenido éxito con frecuencia; de otra manera no hubiera podido acumularse la experiencia que condujo a la formulación de la regla. Por tanto, debe haber una especie de acción no determinada de acuerdo con reglas y en la cual el proceso va directamente del conocimiento de la situación a una acción apropiada a esa situación, sin pasar por la etapa de formular una regla apropiada a la situación. Y tiene que ser experiencia muy común, porque entra en vastas proporciones hasta en la formulación de la más trivial regla de conducta.

1) La primera clase de ocasión en que se hace necesario actuar sin reglas es cuando nos encontramos en una situación que no reconocemos como perteneciente a ninguno de los tipos conocidos. Ninguna regla puede decirnos cómo actuar. Pero no podemos abstenernos de hacerlo. Nadie está siempre libre de actuar o no actuar, a su propia discreción. *Il faut parier*, como decía Pascal. Hay que hacer algo. Ahí está uno, enfrentado a esta situación: tiene que improvisar, lo mejor que pueda, un método para manejarla.

2) La segunda clase de ocasión en que uno tiene que actuar sin reglas es cuando puede referir la situación a un tipo conocido, pero no se contenta con hacerlo así. Uno conoce una regla para tratar situaciones de esta especie, pero no se conforma con aplicarla, porque sabe que la acción que se ejecuta de acuerdo a reglas implica siempre cierto desajuste entre uno y su situación. Si uno actúa de acuerdo a reglas, no estará enfrentándose a la situación en que se encuentre, sino sólo enfrentándose a un cierto tipo de situación bajo la cual se la ha clasificado. No hay duda que el tipo es un asa útil con la cual se puede asir la situación; pero al mismo tiempo se interpone entre uno y la situación que le permite asir. Con frecuencia esto no importa; pero a veces es importantísimo.

Así pues, todo mundo tiene ciertas reglas de acuerdo con las cuales actúa para habérselas con su sastre. Concederemos que éstas se basan, sensatamente, en una auténtica experiencia; y que al actuar de acuerdo con ellas, un hombre tratará de buena fe con su sastre y ayudará a éste a tratar de buena fe con él. Pero mientras actúe de acuerdo con estas reglas tratará con su sastre sólo en su capacidad de sastre, no como con John Robinson, de sesenta años de edad, enfermo del corazón, que tiene una hija anémica,

se apasiona por la jardinería y que está sobregirado en el banco. Las reglas para tratar con sastres lo capacitarán a usted sin duda para tratar con lo que de sastre hay en John Robinson; pero le impedirán comprender cualquiera otra cosa que pudiera haber en él. Por supuesto, si usted se entera de que está enfermo del corazón, cambiará usted las reglas de conducta para situaciones con sastres por las reglas para situaciones que implican personas enfermas del corazón. Pero en este punto, las modificaciones pronto se vuelven tan complicadas que las reglas ya no sirven para ningún propósito práctico. Se ha rebasado la etapa en que las reglas pueden guiar la acción, y se recurre de nuevo a improvisar, lo mejor que se pueda, un método para enfrentarse a la situación en que uno se encuentra.

De estos dos casos en que es necesario actuar sin reglas, el primero surge de la inexperiencia e ignorancia de la vida por parte del agente. Por tanto, es más común en los jóvenes y en todos nosotros cuando, debido a algún viaje o alguna otra perturbación de las rutinas habituales, nos encontramos en algún lugar extraño. El segundo se presenta solamente a personas experimentadas e inteligentes, y aun entonces solamente ocurre cuando toman muy en serio una situación, tan seriamente como para rechazar no sólo las exigencias de ese casi desembozado tentador, el Deseo, y aquel escasamente disimulado, el Interés Egoísta, sino también (tentador cuyo disfraz es tan bueno que casi nadie lo adivina y, si lo hacen, sufren después el más sincero remordimiento) las exigencias de la Buena Conducta o acción de acuerdo con las reglas conocidas.

Desde este punto de vista pude percibir que cualquiera que pidiese reglas, a fin de obtener de ellas instrucción sobre la manera de actuar, se aferraba a la pobre moralidad de la costumbre y el precepto. Que trataba de ver sola-

mente aquellos elementos de la situación con los cuales ya sabía cómo tratar, mientras cerraba los ojos a cualquier cosa que pudiera convencerlo de que sus reglas ya hechas no eran guía adecuada en la dirección de la vida.

Las reglas de conducta mantenían la acción en un potencial bajo, porque suponían cierta ceguera a las realidades de la situación. Si la acción había de alcanzar un potencial más elevado, el agente tenía que abrir más los ojos y ver con mayor claridad la situación en que actuaba. Si la función de la historia era informar a las gentes sobre el pasado, ahí donde se entendía el pasado como pasado muerto, poco se podía hacer para ayudarlas a actuar; pero si su función era informarlas sobre el presente, en la medida en que el pasado —su asunto ostensible— estaba encapsulado en el presente y constituía una parte de él no tan inmediatamente visible para el ojo inexperto, entonces la historia se hallaba en la relación más cercana posible con la vida. Era evidente que la historia de tijeras y engrudo, con su ideal de obtener de las autoridades informaciones ya hechas sobre un pasado ya muerto, no podía enseñar al hombre a gobernar las situaciones humanas tal como las ciencias naturales le habían enseñado a gobernar las fuerzas de la naturaleza; ni tampoco podía hacerlo ninguna de las esencias destiladas de la historia de tijeras y engrudo, como la propuesta por Augusto Comte bajo el nombre de sociología; pero, en cambio, parecía haber cierta posibilidad de que la nueva historia pudiera hacerlo.

X

LA HISTORIA COMO AUTOCONOCIMIENTO DEL ESPÍRITU

Esta oportunidad se convirtió en probabilidad tan pronto como di otro paso adelante en mi concepción de la historia. Di este paso, o más bien dicho, lo registré, en 1928, al pasar unas vacaciones en Le Martouret, bella casa campestre cerca de Die, estando sentado en la terraza bajo los plátanos y escribiendo, con la brevedad que me era posible, las conclusiones de mis últimos nueve años de investigación y reflexión histórica. Es difícil creer que cosa tan obvia se haya alcanzado tan lentamente; pero la prueba de mi manuscrito es clara, y yo sé que siempre he sido un pensador lento y laborioso, en quien el pensamiento, en sus etapas formativas, no se deja apresurar por el esfuerzo, ni clarificar por el razonamiento, peligroso enemigo de los pensamientos inmaturos, sino que crece oscuramente a lo largo de un dilatado y opresivo período de gestación, y sólo después de su nacimiento puede su progenitor lamerlo hasta darle una forma presentable.

Fué en mi manuscrito de Die donde hice primero la distinción entre la historia propiamente dicha y lo que llamaba seudohistoria. Con ese nombre me refería a cosas tales como las narraciones de la geología, la paleontología, la astronomía y otras ciencias naturales que, a fines del siglo XIX, habían asumido cuando menos cierta apariencia de historicidad. La meditación sobre mis experiencias como arqueólogo me permitieron advertir que esto no pasaba de ser una mera apariencia. Los arqueólogos habían llamado la atención con frecuencia sobre la semejanza entre sus

propios métodos estratigráficos y los de la geología, y ciertamente existía cierta semejanza; pero también había una diferencia.

Si un arqueólogo encuentra un estrato de tierra, piedras y argamasa, mezcladas con fragmentos de vasijas y monedas, encima de lo cual hay una cubierta de baldosas que tienen encima más tierra con fragmentos de vasijas y monedas de un tipo más bien diferente, es fácil decir que utiliza estos dos conjuntos de fragmentos de vasijas y monedas exactamente en la forma en que un geólogo utiliza los fósiles, para demostrar que los estratos pertenecen a períodos diferentes y para fecharlos comparándolos con estratos encontrados en otros sitios y que contienen restos similares.

Fácil, pero no verdadero. Para el arqueólogo no son esas cosas piedra, barro y metal, son piedra de construcción, trozos de vasijas y monedas; restos de un edificio, fragmentos de utensilios domésticos y medios de cambio, pertenecientes todos a una edad pretérita cuyos propósitos se le revelan en los objetos. Podrá utilizarlos como pruebas históricas sólo en la medida en que comprenda para qué era cada uno. Si, en el caso de un objeto, no comprende que, como arqueólogo, el objeto no le sirve de nada, él por su cuenta lo tiraría, pero espera que alguien más sabio o con mayores recursos que él pueda resolver el enigma. No sólo son las minucias, como alfileres y botones, las que considera como expresiones de propósito; sino que considera todo el edificio, toda la colonia, de la misma manera.

Antes del siglo XIX, un científico hubiera replicado que lo mismo era verdad en su propia disciplina: ¿acaso no eran todas las tareas en las ciencias naturales una contribución al desciframiento de aquel ser formidable que algunos llamaban naturaleza, y otros, Dios? El científico del siglo XIX hubiera contestado firmemente que no. Y el cien-

tífico del siglo XIX tendría razón en cuanto a los hechos. Las ciencias naturales, tal como existen hoy en día y han existido por casi un siglo, no incluyen la idea de propósito entre las categorías con que trabajan. Y quizás también tenga razón ese científico del XIX por lo que respecta a su teología. No puedo considerar reverente que se haga depender el estudio de la naturaleza del supuesto de que tenemos los propósitos de Dios al alcance de la mano; y si un paleontólogo me dijera que nunca se había preocupado por preguntarse para qué eran los trilobites, me alegraría, por mor de su alma inmortal así como del progreso de su ciencia. Si la arqueología y la paleontología trabajaran de acuerdo con los mismos principios, los trilobites serían tan inútiles para ese paleontólogo como son para el arqueólogo esos "implementos de hierro de uso incierto" que le causan tanto embarazo.

La historia y la seudohistoria consistían una y otra en narraciones; pero en la historia estas narraciones eran sobre una actividad regida por propósitos, y la prueba de ello estaba en las reliquias que habían dejado de sí (libros o fragmentos, el principio era el mismo) y que se convertían en pruebas precisamente en la medida en que el historiador las consideraba en términos de propósito, es decir, en la medida que comprendía su finalidad; en la seudohistoria no hay concepto de propósito, sólo hoy restos de varias clases, que difieren entre sí de tal modo que hay que interpretarlos como restos de diferentes pasados que pueden disponerse en un cuadro cronológico.

Expresé esta nueva concepción de la historia en la frase: "Toda historia es la historia del pensamiento." Lo que quería decir es que uno piensa históricamente cuando dice de cualquier cosa: "Veo lo que estaba pensando la persona que hizo esto (escribió esto, utilizó esto, diseñó esto, etc.)."

Hasta el momento en que decimos estas palabras, podemos haber estado tratando de pensar históricamente, pero con seguridad no lo habíamos logrado. Y no hay nada, fuera del pensamiento, que pueda ser objeto de conocimiento histórico. La historia política es la historia del pensamiento político; no de la "teoría política", sino del pensamiento que ocupa el espíritu de un hombre entregado al quehacer político: la formación de una política, el planeamiento de medios con que ejecutarla, el intento por llevarla a efecto, el descubrimiento de otros que le son hostiles, el urdimiento de medios con los cuales vencer la hostilidad de éstos, etc. Consideremos cómo describe un historiador un discurso famoso. No se ocupa de ninguno de los elementos sensoriales que pueda haber en él, como el timbre de voz del estadista, la dureza de los bancos, la sordera del anciano de la tercera fila: concentra su atención en lo que el hombre trataba de decir (esto es, en el pensamiento expresado en sus palabras) y la forma en que lo recibió el auditorio (los pensamientos en la mente de éste, y cómo esos pensamientos condicionaron el impacto ejercido sobre ellos por el pensamiento del estadista). La historia militar no es una descripción de fatigosas marchas en el calor o el frío, o de las emociones o temblores de la batalla o de la dilatada agonía de los heridos. Es una descripción de planes y contra-planes, de pensamientos de estrategia y táctica y, en último término, de lo que pensaban de la batalla los soldados rasos.

¿En qué condiciones era posible conocer la historia de un pensamiento? Primera, el pensamiento debe expresarse: sea en lo que llamamos lenguaje, o en alguna de las muchas otras formas de actividad expresiva. Los pintores históricos parecen considerar el brazo extendido y la mano en actitud de apuntar como el gesto característico para

expresar el pensamiento del militar que da órdenes; en cambio, la huída significa que se ha renunciado a toda esperanza de victoria. En segundo lugar, el historiador debe ser capaz de pensar de nuevo, por sí mismo, el pensamiento cuya expresión está tratando de interpretar. Si por alguna razón es el tipo de hombre que no puede hacer tal cosa, más le vale dejar el problema por la paz. Lo que importa en todo esto es que el historiador de un cierto pensamiento debe pensar por su cuenta ese mismo pensamiento, y no otro parecido. Si alguno, llamado más adelante matemático, ha escrito que dos veces dos hacen cuatro, y si algún otro, llamado más adelante historiador, quiere saber lo que el primero pensaba al trazar aquellos signos sobre el papel, jamás podrá contestar a esta pregunta a menos que sea lo suficientemente matemático para pensar exactamente lo que el matemático pensaba y expresaba al escribir que dos y dos son cuatro. Cuando interpreta los signos sobre el papel y dice: "Con estos signos el matemático quería decir que dos y dos son cuatro", está pensando simultáneamente: *a)* que dos veces dos son cuatro, *b)* que el matemático lo pensaba también, y *c)* que expresó este pensamiento con el trazo de estos signos sobre el papel. No me ofrezco a ayudar al lector que me replique: "Ah, está usted facilitándose las cosas al tomar un ejemplo en que la historia es realmente historia del pensamiento; pero no podría usted explicar de esa manera la historia de una batalla o de una campaña política." Sí, sí podría, de la misma manera que podría usted, señor Lector, si hiciera la prueba.

Esto me dió una segunda proposición: "El conocimiento histórico es la re-actualización, en el espíritu del historiador, del pensamiento cuya historia estudia."

Al comprender el sentido que Nelson dió a las palabras: "Con honor las gané, con honor moriré con ellas", lo

que hago es pensarme en la posición de estar cubierto de medallas y expuesto al fuego a corto alcance de la mosquetería en las cofas enemigas, y de que alguien viniera a aconsejarme que tratase de hacer un blanco menos llamativo. Me hago yo mismo la pregunta ¿me cambiaré la chaqueta? y replico con las mismas palabras. Comprender las palabras significa pensar por mí mismo lo que Nelson pensó al pronunciarlas: que aquélla no es ocasión para despojarme de los ornamentos de honor por afán de salvar mi vida. A menos que fuera capaz —quizá sólo de manera transitoria— de pensar lo mismo por mi cuenta, las palabras de Nelson permanecerían ininteligibles para mí; y sólo podría tejer una red de palabrería en torno a ellas, a la manera de un psicólogo, y hablar de masoquismo, sentido de culpa, o introversión y extraversión, o alguna tontería por el estilo.

Pero esta re-actualización del pensamiento de Nelson es una recreación con una diferencia. El pensamiento de Nelson, tal como Nelson lo pensó y yo lo re-pienso, es ciertamente uno y el mismo; y, sin embargo, en alguna forma no es el mismo pensamiento, sino que hay dos pensamientos diferentes. ¿Cuál es, pues, la diferencia? Ningún problema en el estudio del método histórico me dió tanto trabajo como éste; y la respuesta no estuvo completa hasta algunos años más tarde. La diferencia es de contexto. Para Nelson, el pensamiento era un pensamiento presente; para mí, es un pensamiento pasado que vive en el presente, aunque (como he dicho en otro pasaje) encapsulado, no libre. ¿Qué es un pensamiento encapsulado? Es un pensamiento que, aunque perfectamente vivo, no forma parte del complejo pregunta-respuesta que constituye lo que la gente llama la vida "real", el presente superficial u obvio, de la mente en cuestión. Para mí, o para aquel que a pri-

mera vista considero como mi yo, no surge la pregunta "¿Me quitaré las medallas?" Las preguntas que surgen son, por ejemplo, "¿Seguiré leyendo este libro?", y después, "¿Qué aspecto tenía la cubierta del *Victory* a los ojos de una persona que pensara en sus posibilidades de sobrevivir a la batalla?", y más tarde, "¿Qué hubiera hecho yo de haber estado en el lugar de Nelson?" Ninguna de las preguntas que surgen en esta serie primaria, la serie que constituye mi vida "real", exige jamás la respuesta "Con honor las gané y con honor moriré con ellas". Pero una pregunta que surge en esta serie primaria puede actuar a manera de conmutador hacia otra dimensión. Me zambullo bajo la superficie de mi mente y vivo ahí una vida en que no me limito a pensar en Nelson, sino que soy Nelson, y así al pensar en Nelson pienso en mí mismo. Pero esta vida secundaria no puede derramarse sobre mi vida primaria por impedírselo el estar lo que yo llamo "encapsulada", es decir, por existir en un contexto de conocimiento primario o superficial que la mantiene en su sitio y le impide así derramarse. Es decir, un conocimiento, como el de que la batalla de Trafalgar ocurrió hace noventa años, mientras que yo soy un niño que lleva puesto un suéter, y ésta es la alfombra del estudio de mi padre, no el Atlántico, y ése es el guardafuegos en la chimenea del estudio, no la costa de España.

De esa manera llegué a mi tercera proposición: "El conocimiento histórico es la re-actualización de un pensamiento pasado, encapsulado en un contexto de pensamientos presentes que, al contradecirlo, lo confinan a un plano diferente al suyo."

¿Cómo va uno a saber cuál de estos planos es la vida "real", y cuál es mera "historia"? Observando la forma en que surgen los problemas históricos. Todo problema his-

tórico surge, en último término, de la vida "real". Los que emplean las tijeras y el engrudo piensan de otra manera: piensan que primero las gentes dan en el hábito de leer libros, y luego los libros les plantan preguntas en la cabeza. Pero yo no hablo de la historia de engrudo y tijeras. En la especie de historia en que yo pienso, la especie que he venido practicando toda mi vida, los problemas históricos surgen de problemas prácticos. Estudiamos la historia con el fin de ver más claramente la situación dentro de la cual debemos actuar. De ahí que el plano de donde surgen, en último término, todos los problemas sea el plano de la vida "real"; mientras que aquel a que están referidos para su solución es la historia.

Si lo que el historiador conoce son pensamientos pasados, y si los conoce repensándolos por sí mismo, se sigue de ahí que el conocimiento que obtiene por medio de la investigación histórica no es conocimiento de su situación en cuanto opuesto al conocimiento de sí mismo, sino que es un conocimiento de su situación que es al mismo tiempo conocimiento de sí mismo. Al repensar lo que alguien más pensó, lo piensa él mismo. Al saber que alguien más lo pensó, sabe que él mismo es capaz de pensarlo. Y al descubrir lo que él es capaz de hacer descubre la clase de hombre que es. Si es capaz de comprender, al repensarlos, los pensamientos de muchas distintas clases de gentes, se sigue de ahí que él debe ser muchas clases de hombre. Que debe ser, de hecho, un microcosmo de toda la historia que puede conocer. De esta suerte, su propio autoconocimiento es al mismo tiempo su conocimiento del mundo de los asuntos humanos.

Esta secuencia de pensamientos no quedó completa hasta alrededor de 1930. Al completarla, completé la respuesta a la pregunta que me había obsesionado desde los

años de la guerra. ¿Cómo podríamos construir una ciencia de los asuntos humanos, por así decirlo, en la cual aprendieran los hombres a enfrentarse con las situaciones humanas con la misma destreza que las ciencias naturales les han dado para enfrentarse a situaciones del mundo de la naturaleza? La respuesta era ahora evidente y cierta. La ciencia de los asuntos humanos era la historia. Éste era un descubrimiento que no podía haberse llevado a cabo antes de fines del siglo XIX, porque no fué hasta entonces cuando la historia empezó a sufrir una evolución baconiana, a emerger de la crisálida de su estado de tijera y engrudo, y a convertirse así, en el sentido propio de la palabra, en una ciencia. Al hecho de que la historia estuviera aún en su estado de crisálida en el siglo XVIII, se debió que los pensadores de esta época –al ver la necesidad de una ciencia de los asuntos humanos– no pudieran identificarla con la historia sino que trataran de realizarla en la forma de una "ciencia de la naturaleza humana"; ciencia que fué efectivamente, tal como la concibieron hombres como Hume, con sus estrictos métodos empíricos, un estudio histórico de la mentalidad europea contemporánea, falseado por el supuesto de que las mentes humanas habían funcionado en todas partes y en todo tiempo como las de los europeos del siglo XVIII. El siglo XIX, que buscaba igualmente una ciencia de las relaciones humanas, trató de realizarla en forma de una "psicología" que reducía lo mental a lo psíquico, echando por la borda la distinción entre verdad y falsedad y negando la idea misma de una ciencia, con lo cual la misma psicología quedaba comprendida en la bancarrota resultante. Pero la revolución en el método histórico que superara la historia de tijeras y engrudo, por medio de lo que yo llamaba la historia propiamente dicha, había barrido con estas falsas ciencias y había traído a la existencia una

forma de conocimiento genuina, real, visible y rápidamente progresiva, que ahora, por vez primera, ponía al hombre en posición de obedecer el precepto sibilino "Conócete a ti mismo", y cosechar los beneficios que sólo esta obediencia podía conferir.

Las ideas brevemente resumidas en este capítulo y en los dos precedentes se desprendían de casi veinte años transcurridos a partir del día en que me convertí en profesor de filosofía. Las escribí, corregí y reescribí repetidas veces; porque siempre que tengo un cachorro al que debo lamer para darle forma, la pluma es la única lengua que me ha parecido útil. Ninguno de estos trabajos fué escrito para publicarse,[1] aunque he expuesto mucha de su sustancia repetidas veces en algunas conferencias; publico ahora este breve sumario porque los principales problemas están ya resueltos, y publicarlos completos es sólo cuestión de tiempo y salud.

Resolverlos fué laborioso, a causa del método empleado. Cada detalle surgió de la reflexión sobre la investigación histórica, de la que me había ocupado incesantemente hasta entonces, y lo puse a prueba una y otra vez por medio de nuevas investigaciones emprendidas con ese fin. Hacia 1930 mi salud empezaba a sufrir los efectos del exceso de trabajo largo e ininterrumpido. Por fortuna o por desgracia, nunca he padecido enfermedad que interfiriese con mi capacidad de pensar y escribir, o con la calidad de lo que

[1] Partes de ellos hubieran podido publicarse una por una, en artículos breves, y alguna que otra vez lo hice así; pero el único sitio para tales artículos eran las revistas de filosofía, donde eran inútiles por la obstinada decisión de los lectores de tales revistas de no pensar en la historia. Cuando me eligieron para la British Academy en 1934 y me invitaron a colaborar en sus *Proceedings*, me encontré con un público de espíritu más abierto, y escribí un ensayo titulado "Human Nature and Human History" (*Proc. Brit. Acad.*, XXII) en el cual se discuten algunas de las ideas a que se refiere este capítulo.

pienso y escribo. Cuando no me siento bien sólo tengo que empezar a trabajar en la redacción de algún trabajo filosófico, y todos los achaques se me olvidan hasta que dejo la pluma. Pero no los curo con eso. Si se deben al exceso de trabajo, más bien puedo agravarlos.

Se agravaron todavía más debido a mi creciente incapacidad para resistir el compromiso con diversos departamentos de asuntos universitarios. De esta manera satisfacía mi pasión por el trabajo administrativo, hasta que descubrí que, esto también, no pasaba de ser otro arco del círculo vicioso.

Por esta época tenía en la cabeza muchas cosas que suponía serían apreciadas por el público; y la única manera de ofrecerlas al público era escribiendo libros. Por tanto, decidí dedicar mis ocios a esta actividad y planeé una serie que empezaría con un *Essay on Philosophical Method*, que escribí durante una larga enfermedad en 1932. Por cuanto a la materia, es mi mejor libro; por lo que al estilo respecta, yo lo llamo mi único libro, porque es el único que tuve tiempo de terminar lo mejor que pude, en vez de dejarlo en un estado más o menos rudimentario. Después de arreglar cuentas con mis estudios arqueológicos como describiré en el próximo capítulo, escribí en 1937 el segundo libro de mi serie, *The Principles of Art.*[1] Antes de que saliera de la prensa me enfermé seriamente, lo que me proporcionó simultáneamente el ocio y el motivo para escribir esta autobiografía, cuya finalidad es dejar la constancia de un breve resumen de lo que no he podido publicar todavía, si acaso no puedo publicarlo *in extenso*.

[1] Nada digo sobre los motivos que me llevaron a trabajar sobre filosofía del arte, del proceso de estudio por medio del cual me puse a la altura de la empresa, o de la manera como progresaron mis pensamientos sobre el tema a lo largo de muchos años. El lector podrá encontrar todo lo que necesite saber sobre estos asuntos en el libro mismo.

De aquí en adelante dedicaré todo mi tiempo disponible a llevar adelante la serie. Tengo casi cincuenta años, y en todo caso no me cabe esperar más de unos cuantos años en que pueda trabajar en condiciones óptimas. Por consiguiente, aprovecho la oportunidad para decir que no me dejaré arrastrar a ninguna discusión en torno a lo que escriba. Algunos lectores querrán convencerme de que no tiene sentido. Sé cómo lo harían; podría inventar por mi cuenta todas sus críticas. Algunos querrán demostrarme que en tal o cual detalle me he equivocado. Quizás sea verdad; pero si están en aptitud de probarlo que escriban no sobre mí, sino sobre el tema, demostrando que pueden hacerlo mucho mejor que yo. Los leeré gustoso. Y si hay algunos que encuentren buena mi labor, que demuestren su aprobación atendiendo a la suya. Así quizás pueda yo escapar, de una manera que no sea la muerte, a la última humillación del intelectual anciano, cuando los más jóvenes conspiran para publicar un volumen de ensayos y ofrecérselo como signo de que ya lo consideran senil.

FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA

XI

LA BRITANIA ROMANA

Era necesario, para el adelanto de mi trabajo filosófico, que me ocupase constantemente de estudios filosóficos y también de estudios históricos, y de un campo donde pudiera iniciar lineamientos en la investigación en los cuales me fuera posible esperar la colaboración de otros; un campo, en fin, en el que yo fuese un maestro reconocido. Por tanto, el campo tenía que ser pequeño y estar maduro para un cultivo intenso. La Britania romana era muy adecuada para este fin. Más aún, ya estaba yo entregado a la tarea. Haverfield, el gran maestro en la materia, había muerto en 1919; la mayor parte de sus discípulos ya para entonces habían caído en la guerra; yo era el único, entre los que él había preparado como especialistas romano-británicos, que residía en Oxford; y aun cuando mi filosofía no lo hubiera exigido, yo me habría sentido obligado, en memoria suya, a mantener viva la escuela oxoniense de estudios romano-británicos que él había fundado, a trasmitir la enseñanza que él me había dado, y a utilizar la biblioteca especializada que él había legado a la universidad. Fué esta obligación la que me hizo rechazar todas las ofertas de cátedras y empleos que recibí durante los años siguientes a la guerra.

Mi primer libro sobre la materia lo escribí en 1921, por invitación de los Delegados de la Clarendon Press. Fué un libro breve. Lo escribí en dos días. Estaba concebido como elemental y tenía muchas fallas. Sin embargo, sirvió para aclarar de una vez por todas mi actitud general frente a los problemas y, lo que fué todavía más importante, mi con-

cepción general (debida en parte a Haverfield, pero en parte distinta a la suya) de lo que eran los problemas. Me brindó además la primera oportunidad de averiguar, con mayor claridad de la que era posible dentro de los límites de un artículo corto, cómo se desarrollaba mi concepción de la investigación histórica; y, con su venta, puso de manifiesto la vivacidad de la bienvenida que el público podía dar a esa idea. Diez años más tarde lo reescribí en una edición aumentada, la cual tuve que revisar de nuevo en 1934. En ese mismo año escribí la sección sobre Britania de la obra *Economic Survey of Ancient Rome*, del profesor Tenney Frank, y, en 1935, las secciones de la *Oxford History of England* dedicadas a la Britania prehistórica y romana, que, junto con una sección sobre la población inglesa escrita por J. N. L. Myres, componen el primer volumen de dicha obra.

Las invitaciones para escribir estas dos obras a gran escala me llegaron en el momento justo. Ya había estado demasiado tiempo en mi laboratorio; quería ahora cambiarlo por mi estudio. Era hora de empezar a disponer y publicar las lecciones que sobre la filosofía de la historia me había dado todo este trabajo arqueológico e histórico. Pero no podía yo abandonar la Britania romana sin decirle adiós; compromiso que un libro grande no sólo cumpliría, sino que serviría además para mostrar en forma concreta los principios del pensamiento histórico tal como los entendía ahora. La mayoría de estos principios era, más o menos conscientemente, terreno común entre historiadores; pero no todos eran generalmente aceptados, o quizás fuera más veraz decir que se reconocían relativamente pocos, y de éstos no todos se consideraban como principios en cuya defensa debiera mantenerse firme el historiador contra viento y marea.

Por ejemplo, una larga práctica en excavaciones me había enseñado que una condición –en verdad la más importante– de éxito era que el responsable de cualquier excavación, grande o pequeña, debía saber exactamente por qué la hacía. Primeramente tiene que decidir lo que quiere encontrar, y luego decidir qué tipo de excavación va a mostrárselo. Éste era el principio central de mi "lógica de pregunta y respuesta" aplicado a la arqueología. En los comienzos de la arqueología las excavaciones se habían hecho a ciegas, es decir, sin ninguna pregunta definida a la cual se buscara respuesta. Un terrateniente, con intereses intelectuales, excavaba un antiguo emplazamiento porque estaba dentro de su propiedad, y lo hacía sin ningún problema en la cabeza, sólo con la vaga fórmula de "Veamos qué objetos de interés encontramos aquí para mi colección", o, cuando el apetito de curiosidad del coleccionista del siglo XVIII hubo cedido el sitio al apetito de conocimiento de su sucesor del siglo XIX: "Veamos qué podemos averiguar sobre este sitio", que no es una "pregunta", tal como yo entendía el término, como tampoco lo son pseudopreguntas tales como "¿Qué es el conocimiento?" "¿Qué es el deber?" "¿Qué es el *summum bonum?*" "¿Qué es el arte?" Como ellas, es sólo una vaga frase-*portmanteau* que cubre una multitud de posibles preguntas pero que no expresa precisamente ninguna de ellas.

En nuestros días, en que el terrateniente ilustrado con dinero de sobra es una especie casi extinta, la excavación la organizan sociedades locales, la dirigen arqueólogos expertos y se paga por suscripción pública. Aunque las circunstancias han cambiado en todos estos respectos, no han cambiado en el que importa. La mayor parte de nuestras excavaciones son todavía excavaciones "a ciegas". El público (incluyendo personas de todos los grados de la riqueza,

desde opulentos banqueros e industriales, hacia abajo) se preocupa poco o nada del conocimiento histórico. Si uno quiere una palanca para sacar dinero al público con destino a una excavación, no hay que decirle que dará solución a importantes problemas históricos. Los científicos pueden decir cosas de este tipo, porque después de tres siglos han acabado por remacharlas en el cráneo del público. Pero los arqueólogos tienen que utilizar, a manera de palanca, esa nostálgica auto-repulsión tan característica de nuestros tiempos. "He aquí un romántico emplazamiento antiguo —tienen que decir— que está a punto de ser cubierto por repugnantes *bungalows*, horribles caminos, etc. Dénnos sus guineas para que podamos encontrar lo que haya ahí de encontrable antes de que la oportunidad se nos vaya para siempre." Así, en lugar de escogerlo para excavación porque contiene la solución de algún problema candente, se excava el emplazamiento por razones no científicas, exactamente como se hacía antaño.

Otros emplazamientos son excavados porque coleccionistas locales han querido hacerlo desde tiempo atrás; pero se los había impedido la prohibición de los propietarios. Luego se presenta un propietario que da su consentimiento, y los coleccionistas locales agarran la ocasión por los cabellos y acuden al público en busca de suscripciones para aprovechar la buena racha. Otros son excavados porque no se encuentran en el parque de algún potentado, sino en el distrito de alguna poderosa sociedad anticuaria; mientras que otros, que se hallan en el distrito de una sociedad más débil o menos interesada en actividades tan especiales, permanecen intactos.

Si los estudios históricos tuviesen que pasar por una revolución baconiana —la revolución que convierte un estudio ciego y al azar, en uno en que se preguntan cuestiones

definidas y se insiste en respuestas también definidas– lo primero que habría que hacer sería predicar esa revolución entre los historiadores mismos. Cuando yo empecé a estudiar la Britania romana, la revolución había hecho algún progreso; pero no mucho. Haverfield y sus colegas del Cumberland Excavation Committee, en los años 1890-1900, habían sido consciente y completamente baconianos en sus métodos. Nunca abrían una zanja sin saber exactamente qué información era lo que necesitaban para el progreso de su estudio, y también que la zanja se las proporcionaría. Ésa es la explicación de que pudieran resolver intrincados y abstrusos problemas a un costo que nunca excedía, y con frecuencia no llegaba, de treinta o cuarenta libras esterlinas al año. Y sus sucesores en el norte adoptaron y siguieron aplicando estos principios.

Pero en el Sur, cuando yo empezaba a frecuentar las salas de la Society of Antiquaries, me encontré con una situación muy diferente. Las excavaciones todavía se llevaban a cabo de acuerdo con los principios establecidos por el general Pitt-Rivers en el último cuarto del siglo XIX. Pitt-Rivers era un gran arqueólogo y un maestro en la técnica de la excavación; pero por lo que respecta a los problemas que han de resolverse con la excavación estaba casi enteramente (sin mucha consistencia) en la era prebaconiana. Excavaba con el fin de ver qué podía averiguar. No había aplicado a la arqueología el famoso consejo de Lord Acton: "Estudia problemas, no períodos." Entre sus sucesores, según descubrí, la arqueología no significaba estudiar problemas sino emplazamientos. La idea de la excavación era elegir un emplazamiento: descubrirlo sistemáticamente, un trozo por año, derramando miles de libras esterlinas en la obra, hasta que estaba excavada toda, y luego, proseguir con otra. El resultado era que, aunque los

museos estaban atestados de hallazgos, era asombroso lo poco (así parece ahora) que se descubría sobre la historia del emplazamiento. La Society of Antiquaries había excavado Silchester en esta forma durante veinte años sin interrupción; y aunque antes del fin de ese lapso los principios de la excavación estratigráfica eran familiares hasta para el público en general, y el fechado de estratos en emplazamientos romanos, por medio de las monedas y la alfarería, era una práctica bien establecida, las excavaciones de Silchester no fijaban ni la fecha de los comienzos del pueblo ni de su fin, ni de las murallas, ni del plano de las calles, ni de una sola casa o edificio público. El análisis de las termas, como obra de varios períodos diferentes, permanece como modelo en su género, a excepción hecha de la circunstancia de que ninguno de estos períodos estaba fechado, de modo que todo el análisis es históricamente inútil. Las fases de la ocupación de esta o aquella casa que, de acuerdo con las pruebas de paralelos con otros sitios, ahora pueden fecharse en el siglo IV y aun en el III, se adscribieron por pura conjetura a "pastores vagabundos" de la Edad Media.

Las cosas han cambiado desde entonces, y no diré que han cambiado gracias a mis esfuerzos. Pero sí diré que, durante casi veinte años, he predicado a mis amigos arqueólogos el deber de no excavar jamás un emplazamiento de a cinco mil libras o una zanja de cinco chelines sin hallarse seguros de que pueden satisfacer al curioso que se acerca a preguntar: "¿Para qué hace usted este trabajo?" Y diré que, al principio, esta idea fué muy ridiculizada por los sabihondos, aunque uno o dos espíritus aventureros, como R. E. M. Wheeler, le abrieron las puertas inmediatamente; y que, en 1930, el Congress of Archaeological Societies, a través de su Comité de Investigaciones, redactó un infor-

me que abarcaba todos los departamentos del trabajo en el campo, en Britania, en el cual se ofrecía a los arqueólogos de todo el país consejo en lo referente a lo que eran los problemas de cada período, sobre los cuales creían los expertos reunidos en el comité que era deseable concentrarse. El principio de pregunta y respuesta había sido adoptado oficialmente por la arqueología inglesa. A partir de entonces, ha cobrado vida el London Institute of Archaeology; y quiero pensar que si yo contara ahí a los estudiantes cómo fué recibido este principio, cuando empecé a exponerlo en la Burlington House, allá por los años mil novecientos veintitantos, no sólo me creerían un viejo necio sino también un viejo embustero.

En consecuencia, no me angustio por lo que respecta al futuro de este principio entre los estudiosos. Cuando los estudiosos lo tengan metido firmemente en la cabeza, el público lo admitirá también, y cuando así suceda, acaso podamos esperar que con el tiempo obligará a los funcionarios responsables del cuidado de nuestros monumentos antiguos a tratarlos no como objetos de peregrinaciones sentimentales sino como fuentes potenciales de conocimiento histórico.

Pero no debemos dejarnos arrastrar por nuestras esperanzas. Ya no vivimos en el siglo XIX, en que la opinión pública podía influir en las decisiones de los funcionarios a través del Parlamento. Todo hombre entregado a una tarea científica de cualquier clase sabe que es un deber fundamental de moral científica publicar sus resultados. Cuando esa tarea es la excavación arqueológica, el deber es particularmente urgente, porque un emplazamiento, una vez excavado totalmente, es un emplazamiento en el que no podrá encontrar nada ningún arqueólogo futuro. Todos los arqueólogos lo saben, y todos, a excepción de los ar-

queólogos del gobierno inglés, actúan de acuerdo con ello. Pero los arqueólogos del gobierno inglés excavan constantemente por todo el país, a costillas de los contribuyentes, sin publicar informes de ninguna especie. Y saben que cometen el crimen fundamental contra su propia ciencia, porque cuando otros arqueólogos les tocan el asunto ya tienen pronta la excusa: la Tesorería no les concede dinero para publicaciones.

Un segundo principio era que, puesto que la historia propiamente dicha es la historia del pensamiento, no hay meros "hechos" en la historia: lo que malamente se llama "hechos" es realmente una acción y expresa algún pensamiento (intención, propósito) de su agente; por tanto, la tarea del historiador es identificar este pensamiento.[1]

Para el arqueólogo esto significa que todos los objetos deben interpretarse en términos de propósitos. Siempre que uno encuentre un objeto debe preguntar "¿Para qué era?," de donde surgirá la pregunta: "¿Servía o no servía para ello, es decir, ¿el propósito en él incorporado fué desdichada o felizmente incorporado?" Estas preguntas, siendo preguntas históricas, deben responderse no por conjeturas sino a base de pruebas históricas; quien las conteste debe estar capacitado para demostrar que su respuesta es la respuesta que exigen las pruebas.

Éste era el más trillado de los lugares comunes. Pero el intento por ponerlo en práctica de manera coherente

[1] Algunos "hechos" de interés para los historiadores no son acciones sino lo opuesto, para lo cual no tenemos palabra en inglés: no son *actiones* sino *passiones*, en el sentido de que se recibe el efecto de algo. Así la erupción del Vesubio en el año 79 d. c. es para el historiador una *passio* por parte de las gentes a quienes afectó. Se convierte en "hecho histórico" en la medida en que las gentes no sólo fueron afectadas por ella, sino que reaccionaron a este ser afectadas con acciones de diversas especies. El historiador de la erupción es, en realidad, el historiador de estas acciones.

arrojó algunos resultados interesantes. Por ejemplo, descubrí que los numerosos arqueólogos que habían trabajado en la Muralla Romana entre Tyne y Solway nunca se habían preguntado seriamente para qué era. Vagamente podía uno, claro está, calificarla de defensa fronteriza y decir que servía para contener a las tribus que había más allá de ella. Pero tal respuesta no satisface a un historiador más de lo que se satisfaría a un maquinista si se le dijera que una máquina marítima sirve para mover un barco. ¿Cómo funcionaba? ¿Se esperaba de ella que sirviera, por ejemplo, como la muralla de una ciudad, desde cuya cima podían repeler ataques sus defensores? Varias características visibles de la muralla hacían imposible que los soldados romanos hubieran tenido la intención de utilizarla de este modo. Nadie parecía haber caído en la cuenta de esto; pero cuando yo lo señalé, en 1921,[1] todos los que se interesaban por el asunto admitieron que así era, y se aceptó generalmente mi contra-sugestión de que la muralla servía a manera de "pasarela elevada para centinelas".

Una pregunta a la que se responde suscita la aparición de otra pregunta. Si la muralla era una pasarela para centinelas, elevada por encima del suelo y dotada, sin duda, de un parapeto para proteger a los centinelas contra posibles disparos, la misma pasarela para centinelas debe haber continuado por la costa de Cumberland, más allá de Bowness-on-Solway, a fin de vigilar el movimiento de barcos en el estuario, porque hubiera sido fácil a los merodeadores cruzarlo y desembarcar en cualquier punto no vigilado entre Bowness y St. Bee's Head. Pero aquí la pasarela no necesitaba ser elevada, porque no había que temer los disparos furtivos. Por tanto, debía haber habido una cadena de to-

[1] "The Purpose of the Roman Wall", en *The Vasculum*, vol. viii, nº 1 (Newcastle-upon-Tyne), pp. 4-9.

rres no conectadas por un muro, pero que en cuanto a lo demás se asemejaran a las de la muralla, y que se extendieran a lo largo de la costa. La pregunta era: ¿Existían tales torres?

Una rebusca en viejas publicaciones arqueológicas demostró que se habían encontrado torres del tipo justo exactamente; pero se había olvidado su existencia, como sucede en general con las cosas cuyo propósito no se comprende. Una investigación *in situ*, el año de 1928, reveló otros varios lugares donde parecía que habrían de encontrarse, mediante futuras excavaciones, otras torres semejantes.[1]

A veces, el intento de trabajar de acuerdo con este principio me produjo dificultades. Creí que podría comprender fácilmente el propósito estratégico de la Muralla Romana de Tyne-Solway. Completada con la cadena de estaciones de señales en la costa de Cumberland, hubiera sido muy difícil de flanquear por cualquiera de sus extremos; y si además de los centinelas pendientes de las concentraciones enemigas, había compactas fuerzas de choque en las torres anexas a la muralla, listas para marchar y entrar en combate, constituiría una línea de defensa fronteriza muy eficiente. Pero cuando planteé la misma pregunta a mis colegas escoceses (o a mí, que es lo mismo) sobre la Muralla Forth-Clyde, no recibí respuesta. Sir George Macdonald, rey reconocido de los arqueólogos escoceses, publicó la espléndida segunda edición de su *Roman Wall in Scotland* en 1934; pero mi pregunta no se plantea ahí, ni siquiera se la responde por implicación. En la *Oxford History of England* traté al menos de exponerla y señalar algunas de las condiciones para cualquier posible solución. Incluso sugerí una solución propia. No fué bien recibida

1 "Roman Signal-stations on the Cumberland Coast", en *Cumb. and West. Antiq. Soc. Trans*, xxix (1929), 138-65.

por mis amigos escoceses. No sé si tuvieron razón en rechazarla. Pero sí sé que yo tenía razón al plantear la pregunta, y también sé que tiene que ser contestada.

El principio se aplica no solamente a la arqueología, sino a toda clase de historia. Donde se emplean fuentes escritas, se implica que cualquier acción atribuída por las fuentes a cualquier persona tiene que ser comprendida de la misma manera. Se nos dice que Julio César invadió Britania en dos años sucesivos. ¿Por qué lo hizo? Los historiadores apenas si se plantean la cuestión; y no recuerdo que ninguno haya intentado contestarla científicamente, es decir, mediante pruebas. Claro que no puede hablarse de pruebas como no sean las contenidas en la propia narración de Julio César. Pero no dice ahí qué esperaba alcanzar con sus invasiones de Britania. El hecho de su silencio constituye nuestra prueba principal por lo que respecta a sus intenciones. Fuese lo que fuere lo que intentaba alcanzar, su intención era tal que decidió ocultarla a sus lectores. A la luz de un conocimiento general de los *Comentarios*, la explicación más plausible de este ocultamiento es que, cualquiera que haya sido su propósito, no logró cumplirlo. Entonces comparé la fuerza de su ejército expedicionario con la del ejército enviado por Claudio, casi un siglo después, con lo cual se aclaró la cuestión. César no pensaba seguramente en una mera expedición punitiva o en una demostración de fuerza, como la de su expedición germana en 55, sino en la conquista total del país. Una vez más, este punto de vista mío puede estar equivocado; pero los historiadores futuros tendrán que tomar en cuenta la pregunta que yo suscité, y aceptar mi respuesta o dar una mejor.

Quienes no comprenden el pensamiento histórico, sino que están obsesionados por las tijeras y el engrudo dirán: "Es inútil suscitar la pregunta, porque, si nuestra única

fuente de información viene de César y César no nos ha comunicado sus planes, no podremos saber jamás cuáles fueron éstos." He aquí la clase de personas que, si lo encuentran a usted, un sábado por la tarde, con una caña de pescar, una cesta y un banquillo plegadizo, le preguntan: "¿De pesca?" Y supongo que si estuvieran sirviendo de jurados, en el juicio de alguien acusado de intento de asesinato porque puso arsénico en el té de su esposa el lunes, cianuro de potasio en su café el martes, el miércoles le rompió los anteojos con una bala de revólver, y el jueves le arrancó con otra un trozo de oreja, y que ahora se declara inocente, trabajarían en favor de su absolución porque como el reo no admitiría jamás que hubiese tenido la intención de asesinar no habría pruebas de que intentaba hacerlo.

Un tercer principio era que ningún problema histórico debía estudiarse sin estudiar lo que he llamado su historia de segundo orden, es decir, la historia del pensamiento histórico acerca de él. También ésta era una observación obvia. Ningún estudiante presentaría a su preceptor un ensayo sobre la batalla de Maratón sin averiguar antes lo que otros han dicho sobre ella. Si hiciera bien este trabajo preliminar, el resultado sería una historia de las investigaciones sobre Maratón. Resumiría las diversas "teorías" expuestas, y demostraría cómo se había abandonado una de ellas debido a las "dificultades" que suponía, y cómo había surgido otra del intento por eliminar esas dificultades. Gradualmente, la historia de segundo orden, o la historia de la historia, aumentó en importancia a mis ojos; finalmente, tomó un contorno definido como la concepción dentro de la cual resolvía yo la de la "crítica histórica" en todas sus formas. De la misma manera como la crítica filosófica se resolvía en la historia de la filosofía, así la crítica histórica se resolvía en la historia de la historia.

Al describir estas investigaciones del método histórico, tomo la mayor parte de mis ejemplos de la arqueología (es decir, de la historia cuyas fuentes son fuentes "no escritas", o, más exactamente, no son narraciones pre-existentes de los hechos que el historiador investiga). Pero esto no se debe a que mis conclusiones no respondan igualmente a la historia cuyas fuentes son "escritas". La razón para que yo hable tanto de arqueología está en que en la arqueología el problema planteado por el proyecto de una revolución baconiana es inconfundible. Cuando la historia se basa en fuentes literarias, no es siempre clara la diferencia entre la historia de tijeras y engrudo o pre-baconiana, donde el historiador repite simplemente lo que le dicen sus "autoridades", y la historia científica o baconiana, donde el historiador fuerza a las "autoridades" a responder a las preguntas que les plantea. Se aclara en ocasiones, por ejemplo, cuando trata de sacar de sus "autoridades" la respuesta a una pregunta que no esperaba que planteara un lector (como cuando tratamos de sacar de un escritor antiguo respuestas a preguntas económicas y demográficas), o cuando trata de sacarles hechos que deseaban ocultar. Pero también suele haber ocasiones en que esa diferencia no salta a la vista. En cambio, en la arqueología es obvia. A menos que el arqueólogo se contente simplemente con describir lo que él o algún otro ha encontrado, lo que es casi imposible sin utilizar algunos términos interpretativos que implican propósito, como "muralla", "alfarería", "implemento", "fogón", está practicando todo el tiempo la historia baconiana, al preguntarse acerca de cuanto le pasa por las manos: "¿Para qué servía esto?", y al tratar de ver cómo encajaba aquello en el contexto de una peculiar manera de vida.

Por esta razón la arqueología nos ha provisto de un método maravillosamente sensible para responder a pre-

guntas a las que las fuentes literarias no sólo no dan respuesta, sino que no es posible responderlas ni siquiera con la más ingeniosa interpretación de esas mismas fuentes. El historiador moderno quiere hacer toda clase de preguntas que son en el fondo preguntas estadísticas. ¿Era la población de cierto país, en determinada época, densa o rala? ¿Estaba aumentando o disminuyendo? ¿Qué apariencia tenían las gentes, o más bien, qué tipos físicos diferentes había entre ellas y qué tipo predominaba? ¿Con qué comerciaban y con quién y hasta qué punto? ¿Podían leer y escribir y qué tanto? Para la antigüedad grecorromana, o hasta para la Edad Media, no tiene el menor valor ningún intento por responder a estas preguntas sobre la base de fuentes literarias contemporáneas. Son preguntas estadísticas, y las fuentes con las cuales trataríamos de responderlas fueron escritas por hombres sin espíritu estadístico. Para un escritor de la época del Imperio romano la afirmación "la población disminuye" no es una afirmación que concierna a las estadísticas del número de habitantes, sino que es una afirmación sobre una manera que tiene de sentir, como las que hacen con frecuencia los que escriben cartas a los periódicos: "Ya no disfrutamos de veranos tan hermosos como aquellos de cuando yo era joven." Imaginemos a un futuro meteorólogo que tratara de recopilar un cuadro de cambios climáticos a base de estas cartas, en ausencia de estadísticas meteorológicas, y advertiremos la inutilidad de los tradicionales estudios demográficos en la historia antigua.

Si queremos contestar a preguntas estadísticas tenemos que contar con pruebas estadísticas. Y esto es algo que puede proporcionar el arqueólogo cuando su obra ha alcanzado cierto volumen. En Inglaterra, donde la arqueología romana ha adelantado sin cesar, en la mayor parte del

país, desde el siglo XVII, hay un gigantesco cúmulo de materiales con el cual se puede responder a muchas preguntas de esta clase, si no definitivamente, al menos con un razonable margen de error. Cuando en 1929, gracias a la audaz iniciativa y labor infatigable de O. G. S. Crawford –con quien las generaciones futuras tendrán una deuda tan grande que no alcanzarán a comprenderla–, se organizó este material en el Ordnance Map of Roman Britain, se me ocurrió[1] que podía tratársele estadísticamente y, una vez así tratado, utilizarlo como base para una estimación de la población total de la Britania romana. La calculé en cerca de medio millar de personas. Hubo un diluvio de comentarios y críticas, en parte impresos y en parte por carta. Los únicos críticos que me daban alguna razón para considerarlos seriamente alegaban que mi cifra era demasiado baja. Ahora estoy convencido de que así era y aumentaría la cifra hasta un millón. Ninguno de mis críticos exigía más de millón y medio. Si la discrepancia entre estas cifras parece grande, permítaseme recordar que tres historiadores, que trabajaban con fuentes literarias, han estimado la población de la Galia romana en tres, seis y treinta millones.

En el mismo artículo traté de contestar otra pregunta, o grupo de preguntas, estadística, de especie más complicada. ¿Qué proporción de los habitantes de la Britania romana eran respectivamente habitantes de la ciudad o del campo? ¿Y cómo variaron estas proporciones en épocas diferentes durante el período de la dominación romana? Esto implicaba *1)* una investigación estadística de todos los pueblos romano-británicos conocidos, dirigida a la averiguación de su población total; y *2)* una investigación histórica de los mismos, dirigida a averiguar la manera como había aumentado o disminuído la población en diferentes épocas. Sil-

[1] "Town and Country in Roman Britain", *Antiquity*, iii, pp. 261-76.

chester era, y todavía es, el único de estos pueblos cuya superficie ha sido totalmente cubierta por la excavación, pero no me entregaba ningún dato para *2)*, y aun sus datos para *1)* quedaban descontados por cierta diferencia de opinión en torno a si sus excavaciones habían o no habían encontrado numerosas viviendas no señaladas en ninguno de sus planos. Por tanto, mis únicos datos dignos de confianza surgieron de posteriores excavaciones en Caerwent y Wroxeter. En ambos casos se habían encontrado pruebas, aunque no se había comprendido hasta entonces su verdadera importancia, de que el desarrollo del pueblo había llegado a un punto culminante en una etapa temprana de su historia, seguido por un largo período de estancamiento, despoblación progresiva y decadencia. Yo alegaba que lo que era verdad en relación a estos pueblos posiblemente fuera verdad en los demás, y que, en cualquier caso, a un historiador de la economía le cabría esperar una historia por el estilo, porque la población implicada por el tamaño y carácter de estos pueblos en su mayor prosperidad era tan desproporcionada en relación al número de habitantes de todo el país, que su prosperidad debe haber sido inestable y su origen debido a una política de urbanización algo miope, mantenida por el gobierno central con un espíritu doctrinario. Nunca hasta entonces se habían planteado cuestiones de esta clase en torno a la Britania romana, y parecía como si algunas personas pensaran que hubiera sido mejor que no se plantearan. Pero subsecuentes excavaciones en pueblos romano-británicos han justificado mis preguntas y en todos los puntos esenciales han confirmado mis respuestas.

Citaré otro ejemplo de la forma en que mis principios de metodología histórica me llevaron a un tratamiento enteramente nuevo del material arqueológico.

Haverfield había demostrado, como todos sabían ya, que había habido una "romanización" de Britania: que una civilización de tipo céltico había sido reemplazada por otra del tipo "cosmopolita" que se encontraba, con diferencias locales sin importancia, en cualquier provincia del Imperio romano. Por ejemplo, en el caso de las artes y los oficios, los usos célticos habían llegado a un alto grado de talento artístico antes de la conquista romana. Después de la conquista fueron reemplazados por los usos romano-provinciales. También hubo, como señaló Haverfield, un "renacimiento céltico" hacia el fin del período y después de él. También ésta era ya cuestión conocida por todos.

Pero era una cuestión desconcertante. Si una especie de aplanadora cultural había aplastado el gusto céltico en el espíritu de los británicos, y habían aprendido el gusto del Imperio romano, ¿por qué habían de volver a lo celta tres siglos más tarde? Y a decir verdad ¿cómo habían podido hacerlo? Cuando una tradición ha muerto, ¿cómo puede volver a la vida, como no sea por el surgimiento de modas arcaizantes, que en este caso podemos eliminar con toda confianza? Si, digamos, para 1920 los campesinos ingleses hubieran dejado de cantar canciones populares en moda, y se hubiera aficionado más bien a escuchar música de baile en la radio, y nadie hubiera anotado sus canciones para conservarlas en bibliotecas, ¿no sería muy extraño encontrar que sus descendientes volvían a empezar a cantar canciones populares alrededor del año 2200?

En 1935, mientras yo escribía mi parte de la *Oxford History of England*, el problema acababa de ponerse de moda, y muchos arqueólogos notables habían tratado de resolverlo. Sus intentos podían dividirse en tres clases.

Primera, los que consideraban que se trataba de un caso perfectamente normal de supervivencia. La tradición del

diseño celta, sugerían ellos, nunca se había roto. Verdad que nos faltaban pruebas de esto. Ciertamente existían objetos fechados entre 150 y 300 d. c., que mostraban diseños a la manera celta, pero eran escasos y no podían tomarse como prueba de la existencia continuada de una escuela de decoración céltica. Pero todos estos objetos eran de metal. Los diseños celtas bien podían haber subsistido en el uso diario entre trabajadores textiles y talladores de maderas, para ser tomados de ellos y reintroducidos en los oficios cuyos productos han llegado a nuestras manos y nos hacen hablar de un renacimiento celta.

Este intento era sensato, en la medida en que se basaba en el sensato principio de que renacimiento supone supervivencia. Pero terminó en un fracaso porque las pruebas de la supervivencia no estaban a la mano, y ningún historiador tiene derecho a extender cheques a su propio favor a base de pruebas que no posee, por muy vivas que sean sus esperanzas de que puedan descubrirse en lo venidero. El historiador tiene que alegar a base de las pruebas con que cuenta, o callarse la boca.

Segunda, los que señalaban que no todos los celtas se vieron sujetos a la aplanadora romana. ¿Por qué no podían haber sobrevivido las tradiciones de arte celta en la inconquistada Caledonia, para reentrar de ahí en la Britania romana con los invasores pictos, al derrumbarse la defensa fronteriza? Una vez más, una sugestión muy razonable, excepto por la falta de pruebas. Los distritos en que tenemos pruebas de un renacimiento celta son los más alejados de la frontera, y la Pictland no ofrece modelos ni originales de donde pudiera haber brotado ese renacimiento.

Tercera, los que alegaban que el arte céltico era un producto del "temperamento céltico", y que el temperamento céltico sólo florecía en expresión artística bajo cier-

tas condiciones especiales. Estas condiciones habían existido al principio del período romano para presentarse de nuevo al final; pero no en medio. Sólo quedaba por decir cuáles eran esas condiciones. Yo apreciaba este razonamiento por su intrigante sugestión de que el renacimiento de cierto estilo en el arte no depende necesariamente de la supervivencia de ciertos patrones en la práctica de los talleres; pero su dependencia de una entidad oculta como el "temperamento céltico" me impedía tomarlo en serio. Con entidades de esa especie hemos dejado atrás la luz del día, e incluso el crepúsculo, de la historia, para adentrarnos en una oscuridad poblada por todos los monstruos de la *Rassentheorie* y la psicología jungiana. Lo que encontramos en esa oscuridad no es historia, sino la negación de la historia; no la solución de problemas históricos, sino sólo una especie de pesado licor que nos da la ilusión de haberlos resuelto.

Este problema no resuelto, al enfocar como lo hacía el problema entero de la romanización (¿qué significaba exactamente romanización?, ¿qué es lo que realmente sucedía a las gentes cuando se volvían lo que se llama *romanizadas?*), enfocaba también, según yo, el problema entero de la historia del arte y, es más, lo que los alemanes llaman la historia de la cultura. Parecía como si no hubiera esperanzas de resolverlo a menos de resolver antes que nada ciertas cuestiones de principio. Y cuando volví mis pensamientos hacia el planeamiento de mi capítulo sobre el "Arte", en la *Oxford History*, deliberadamente hice de lado el problema hasta que hubiese aclarado mi opinión acerca de los principios que implicaba.

Si se quiere saber por qué una cierta especie de cosa ocurrió en una cierta especie de caso, se tiene que empezar preguntando: "¿Qué esperaba yo?" Hay que considerar

cuál es el desarrollo normal en casos de esa especie. Sólo entonces, si lo que sucedió en este caso fué excepcional, debe uno tratar de explicarlo apelando a condiciones excepcionales.

Ahora bien, a mí me parecía posible que la dificultad fuera en este caso ilusoria, debido a que se juzgaba erróneamente la naturaleza del proceso histórico. Como yo había probado tiempo atrás en *Libellus de Generatione*, cualquier proceso que supusiese un cambio histórico de P_1 a P_2 deja un residuo no transformado de P_1 encapsulado en un estado histórico de cosas que en la superficie es totalmente P_2. Esto, pensaba yo, podía ser la clave de mi problema.

El encapsulamiento no es una "entidad oculta". Era el nombre que yo daba a hechos –familiares a todo el mundo– como el de que un hombre que cambia sus hábitos, pensamientos, etc., retiene en la segunda fase algún residuo de la primera. Deja de fumar, pero no por eso desaparece su deseo de fumar. En su vida subsecuente el deseo está lo que yo llamo "encapsulado". Sobrevive y produce resultados; pero estos resultados no son lo que eran antes de que renunciara al tabaco. No consisten en fumar. El deseo sobrevive en forma de deseo insatisfecho. Si después de un tiempo se le ve fumar otra vez, eso no prueba necesariamente que nunca haya renunciado; puede ser muy bien que nunca haya perdido el deseo, y al desaparecer las razones contra la satisfacción del deseo, empezó de nuevo a satisfacerlo.

Sin implicación ninguna de temperamento racial o de "inconsciente racial" lo mismo puede suceder en una sociedad. Si los miembros de cierta sociedad han tenido el hábito de actuar o pensar de cierta manera, y si en cierta época trataron de dejar de actuar y pensar de esa manera, e hicieron lo que estuvo en su mano para actuar y pensar

de manera diferente, probablemente persista el deseo de seguir actuando y pensando de la vieja manera. Persistirá, ciertamente, y en forma muy viva, si estaban acostumbrados a pensar y actuar de aquella manera muy efectivamente y encontraban profunda satisfacción al hacerlo. La tendencia a revertir en la antigua manera sería en ese caso muy fuerte.

Ahora bien, acaso piensen ustedes que esta tendencia no sobreviviría a la segunda generación, a menos que obrara alguna entidad oculta, algo así como un temperamento racial o una herencia de características físicas adquiridas. Podrían pensar que, aunque los conversos originales no se hubiesen liberado totalmente del viejo yo, sus hijos empezarían con tabla rasa. Podrían pensar ustedes que aunque los padres hubiesen comido muchas uvas agrias en su tiempo, los hijos no tendrían dentera. Beberían con la leche materna las nuevas modalidades de pensamiento y acción y no se sentirían tentados a pensar o actuar de otra manera.

Y bien, estarían ustedes equivocados. Supongamos un pueblo muy guerrero, en cierta crisis de su historia, vuelto completamente pacífico. En la primera generación sobrevivirían impulsos guerreros; pero supongámoslos severamente reprimidos, de manera que todos se comportaran en forma enteramente pacífica. Cuando los miembros de esta generación empezaran la educación de sus hijos, los instruirían cuidadosamente en la prohibición de entregarse bajo ninguna circunstancia a los prohibidos placeres de la guerra. "Pero, ¿qué es guerra, papá?" Entonces papá hace una descripción de la guerra, destacando su maldad, aunque –sin duda contra su voluntad– haciendo ver muy claramente a su vástago que la guerra era la gran cosa mientras existió y que le gustaría volver a combatir contra los vecinos si tan sólo no supiera que no debía hacerlo. Los

niños entienden muy bien todo esto. No sólo aprenden lo que la guerra es, o fué, sino que también aprenden que es, o fué, una gran cosa, aunque claro está, mala; todo lo cual transmite cuidadosamente a sus hijos, llegada la ocasión. Así, la transmisión por medios educativos de cualquier idea moral que supone la descalificación de una institución o costumbre, y la represión del deseo de ella, supone la transmisión simultánea de ese mismo deseo. Los niños de cada generación son enseñados a desear lo que se les enseña que no deben tener.

Al cabo del tiempo puede morir la tradición que mantiene viva la memoria de la cosa prohibida, y mantiene vivo, al mismo tiempo, el deseo de ella. Su desaparición puede acelerarse considerablemente si la nueva manera de pensar y actuar procura a los conversos éxito y satisfacción. En tal caso la "memoria popular" —*folk-memory*— (nada oculto; nada innato; simplemente la transmisión, de generación en generación, por medio de ejemplo y precepto de ciertas maneras de pensar y actuar) de una satisfacción que ya no se permite tenderá a desaparecer. Siempre que se advierta que las nuevas maneras de pensar y actuar se despliegan con un grado menor de éxito, se podrá asegurar que las formas descartadas se recuerdan con anhelo y que la tradición de sus glorias se mantiene tenazmente viva.

Hasta aquí las generalidades. Los habrá que digan: "Usted habla en psicología y debía preguntar a un psicólogo si lo que usted dice es verdad o no." Pero yo no hablo en psicología y no pediré ayuda a sus exponentes, pues considero la psicología que maneja esta clase de cuestiones como falsa ciencia. Yo hablo en historia.

Aplicando esto al caso en discusión, descubrí que era posible afirmar una conexión entre dos hechos, notorios ambos, que hasta entonces no se habían creído conectados.

Uno era el renacimiento céltico; el otro la mala calidad del arte británico romanizante. La mala calidad del arte romanizante era, como digo, notoria; pero el estudio que de él hice tuvo el inesperado efecto de arrebatarle la única pieza valiosa que se le atribuía. Su obra maestra reconocida era la Gorgona de Bath, que los estudiosos habían tratado vanamente de conectar con los prototipos del arte "clásico". Yo pude demostrar que la inspiración de esta obra magnífica no era "clásica" sino céltica, y al mismo tiempo sugerí que probablemente no era obra de un escultor británico sino galo.

La posición general que ya he expuesto implica que mientras menos éxitos tuvieron los britanos en el arte romanizante (reconociendo siempre su notorio éxito anterior en arte del tipo céltico, y reconociendo también la aguda oposición entre el carácter simbólico e indudablemente mágico del diseño celta y el carácter naturalista y meramente placentero del arte "Woolworth" del Imperio romano) más se aferraron seguramente a reverenciar la memoria de sus propios usos y a asegurarse de que estos usos no se perdieran enteramente de vista para la siguiente generación.

Ésta es la idea que expresé en el capítulo sobre el "Arte" en la *Oxford History of England;* capítulo que dejaría gustoso como único recuerdo de mis estudios romano-británicos y como el mejor ejemplo que puedo dar a la posteridad de cómo resolver un problema histórico muy debatido, no con el descubrimiento de nuevos datos, sino reconsiderando cuestiones de principio. Así se ilustra lo que he llamado el *rapprochement* entre filosofía e historia, tal como aparece desde el punto de vista de la historia.

Estos libros resumían los resultados de innumerables estudios, muchos de los cuales expuse con mayor detalle en cerca de un centenar de artículos y panfletos escri-

tos en su mayor parte entre 1920 y 1930. Pero la mayor parte de mi obra sobre la Britania romana entró a formar parte del Corpus of Inscriptions. Haverfield, casi inmediatamente antes de su muerte, había decidido publicar una nueva colección de todas las inscripciones romanas en Britania (excluyendo las traídas del extranjero en los tiempos modernos); y considerando deseable que cada una de ellas fuese ilustrada con un dibujo facsimilar –pues no se hacía ilusiones sobre el valor de la fotografía en obras de esta clase– me pidió que sirviera de dibujante. Al acaecer su muerte decidí proseguir los trabajos, y a partir de 1920 dediqué mucho tiempo, cada año, a viajar por el país dibujando inscripciones romanas.

El conocimiento detallado que adquirí sobre el tema, y la práctica en descifrar inscripciones, muchas de las cuales eran extremadamente difíciles de leer, me fueron inapreciables. Pero las inscripciones en sí mismas no fueron muy útiles para mis estudios romano-británicos. El empleo del material epigráfico es un ejercicio magnífico para un historiador que empieza a sacudirse la mentalidad de tijeras y engrudo, que es la razón por la cual se desarrolló tan maravillosamente a fines del siglo XIX; pero el historiador epigráfico como tal nunca podrá ser enteramente baconiano de espíritu. Consideradas como documentos, las inscripciones dicen menos, bajo el escrutinio crítico, que los textos literarios; consideradas como reliquias dicen menos que el material arqueológico propiamente dicho. Y sucedía que las inscripciones apenas si arrojaban alguna luz sobre las cuestiones que yo tenía particular interés en plantear. En consecuencia, yo sentía que con mi obra sobre las inscripciones romano-británicas estaba más bien construyendo un monumento al pasado, a los grandes espíritus de Mommsen y Haverfield, que forjando un instrumento para el futuro.

XII

TEORÍA Y PRÁCTICA

Además del *rapprochement* entre filosofía e historia, cuyas primeras etapas ya he tratado de describir, trabajaba también en un *rapprochement* entre teoría y práctica. Mis primeros esfuerzos en esta dirección fueron intentos de obedecer lo que yo sentía como un llamado a resistir la corrupción moral, propagada por el dogma "realista", de que la ética no hace más que estudiar con espíritu enteramente teórico una materia a la que tal investigación no afecta en lo más mínimo.

Lo contrario de este dogma no solamente me parecía una verdad, sino una verdad que, por mor de su integridad y eficacia como agente moral en el más amplio sentido del término, debía ser familiar a todo ser humano: es decir, el ser humano, que en su capacidad de agente moral, político y económico no vive en un mundo de "estrictos hechos" a los cuales no efectan los "pensamientos", sino que vive en un mundo de "pensamientos"; que si se cambian las "teorías" morales, políticas y económicas aceptadas generalmente por la sociedad en que él vive, cambia el carácter de su mundo; y que si cambian las "teorías" propias que tiene, cambia su relación con ese mundo, de manera que en cualquier caso cambia la manera como actúa.

No dudo que el intento "realista" por negar esto pudiera defenderse con alguna plausibilidad, siempre y cuando pudiera efectuarse un corte neto entre pensamiento filosófico y pensamiento histórico. Podría admitirse que la manera como un hombre actúa, en la medida en que es un agente moral, político, económico, no es independiente

de la manera que tenga de pensar acerca de la situación dentro la cual se encuentra. Si el conocimiento sobre los hechos de nuestra situación se denomina conocimiento histórico, el conocimiento histórico es necesario a la acción. Pero todavía podría alegarse que el pensamiento filosófico, que tiene que ver con "universales" intemporales, no es necesario.

No valía la pena tratar de refutar argumentos de esta especie, una vez que advertí que el "realismo" estaba completamente perdido en lo relativo a la naturaleza de la historia y que, en consecuencia, hay que considerar como sospechoso cualquier argumento "realista" basado en la distinción entre historia y filosofía, o entre "hechos" y "teorías", o entre "lo individual" (que algunos "realistas" mal llamaban "lo particular") y "lo universal". Por tanto, inmediatamente después de la guerra, empecé a considerar en detalle todos los temas y problemas familiares de la ética, incluyendo bajo este título la teoría de la economía y la de la política, así como la de la moral en sentido estricto, de acuerdo con los principios que ahora gobernaban ya toda mi obra.

En primer lugar, sometí estos temas y problemas a lo que yo llamaba un tratamiento histórico, insistiendo en que cada uno de ellos tenía su historia y era ininteligible sin algún conocimiento de ella. En segundo lugar, intenté tratarlos de otra manera que llamé analítica. Mi noción era que una y la misma acción, que en cuanto acción pura y simple era una acción "moral", era también una acción "política" en cuanto acción relativa a una regla, y, al mismo tiempo, una acción "económica" en cuanto medio para lograr un fin. Los problemas de la teoría moral, en el más amplio sentido de la palabra "moral", podían dividirse así en *a)* problemas de teoría moral en el sentido estricto, es

decir, problemas relativos a la acción en cuanto tal; *b)* problemas de teoría política, es decir, problemas relativos a la acción, en cuanto elaboración, obediencia o quebrantamiento de reglas; y *c)* problemas de teoría económica, o problemas relativos a la acción en cuanto procuramiento o no procuramiento de fines más allá de ella misma.

Sostenía yo que no había acciones meramente morales, ni acciones meramente políticas, ni acciones meramente económicas. Toda acción era moral, política y económica. Pero, aunque las acciones no fueran a dividirse en tres clases separadas —la moral, la política y la económica—, estas tres características, su moralidad, su politicidad y su economicidad, debían distinguirse y no confundirse como sucede, por ejemplo, en el utilitarismo, el cual da razón de la economicidad cuando intenta hacerlo de la moralidad.

Traté el tema en mis clases de 1919 según estos lineamientos. Y seguí tratándolo cada año en mi cátedra, con revisiones constantes, durante casi todo el resto de mi vida en Pembroke College. El esquema que acabo de describir representa obviamente una etapa de mi pensamiento, en la que el *rapprochement* entre historia y filosofía era muy incompleto. Cualquier lector que haya comprendido los primeros capítulos de este libro puede ver por sí mismo cómo lo modifiqué a medida que transcurrió el tiempo.

El *rapprochement* entre teoría y práctica estaba igualmente incompleto. Ya no las pensaba como mutuamente independientes: veía que la relación entre ellas era de una dependencia mutua e íntima, el pensamiento depende de lo que el pensador aprendió por experiencia en la acción, la acción depende de la manera como él piense sobre sí mismo y sobre el mundo; también sabía yo muy bien que el pensamiento científico, histórico o filosófico dependía tanto de cualidades "morales" como de cualidades "intelectuales"

y que había que superar las dificultades "morales" no con la sola fuerza "moral" sino pensando con claridad.

Pero éste era sólo un *rapprochement* teórico, y no práctico, entre teoría y práctica. Aún conducía yo mi vida cotidiana como si el interés de esa vida fuese teórico y no práctico. No veía yo que mi pretendida reconstrucción de la ética permanecería incompleta mientras mis hábitos estuviesen basados en la división vulgar de los hombres en hombres de pensamiento y hombres de acción.

Esta división, como tantas cosas que damos por sentadas, era una supervivencia de la Edad Media. Yo vivía y trabajaba en una universidad; y una universidad es una institución basada en ideas medievales, cuya vida y trabajo están todavía limitados por la distinción griega entre la vida contemplativa y la vida práctica, como división entre dos clases de especialistas.

Ahora puedo ver que yo tenía tres actitudes diferentes ante esta supervivencia. Había un primer R. G. C. que sabía, en su filosofía, que la división era falsa, y que "teoría" y "práctica", siendo mutuamente dependientes, tienen que sufrir idéntica frustración si se las segrega en las funciones especializadas de clases diferentes.

Había un segundo R. G. C. que, en los hábitos de su vida cotidiana, se conducía como si la supervivencia hubiese sido correcta. Que vivía como un pensador profesional para quien la reja del colegio simbolizaba su distanciamiento de los asuntos de la vida práctica. Mi filosofía y mis hábitos estaban de esa manera en conflicto. Vivía como si no creyera en mi propia filosofía, y filosofaba como si no fuera el pensador profesional que era de hecho. Mi esposa solía decírmelo, y yo solía molestarme muchísimo.

Pero, bajo este conflicto había un tercer R. G. C. para quien la toga del pensador profesional era un disfraz alter-

nativamente cómico y desagradable en su falta de adecuación. Este tercer R. G. C. era un hombre de acción, o más bien en él desaparecía la distinción entre pensador y hombre de acción. No dejó pasar mucho tiempo sin hacer sentir su influjo. Se dió vuelta en mitad de su sueño, y la fábrica de mi vida habitual empezó a quebrantarse. Soñaba, y sus sueños cristalizaban en mi filosofía. Cuando no quería estarse quieto y dejarme jugar a ser un profesor, lo apaciguaba despojándome de mis relaciones académicas y volviendo a mi propia parte del país para hablar a la sociedad anticuaria local. Podrá parecer una forma extraña de "descarga" para un hombre de acción reprimido; pero era muy efectiva. El entusiasmo por los estudios históricos, y por mi persona en cuanto dirigente de esos estudios, que yo nunca dejaba de suscitar en mis oyentes, no era en principio distinto del entusiasmo que un brillante orador político suscita por su persona y su política. Y en ocasiones este tercer R. G. C. despertaba del todo; por ejemplo, en un día, poco después del principio del mes de agosto de 1914, cuando una muchedumbre de mineros carboneros de Northumberland, llenos de fervor patriótico, vieron lo que se les imaginó un espía alemán en "el viejo campamento romano", en lo alto de la colina, y emprendieron la acción apropiada.

El tercer R. G. C. solía ponerse de pie y vitorear, con soñolienta voz, siempre que yo empezaba a leer a Marx. Nunca me convencieron del todo la metafísica o la economía de Marx; pero el hombre era un luchador, y un gran luchador; y no un simple luchador, sino un filósofo de combate. Su filosofía podía ser no convincente, pero ¿para quien? Yo sabía que cualquier filosofía no solamente podía no ser convincente, sino aun absurda, a los ojos de una persona que comprendiera mal el problema que trataba de

resolver. La filosofía de Marx estaba hecha para resolver un problema "práctico"; su tarea, como decía el mismo Marx, era "hacer al mundo mejor". Por tanto, la filosofía de Marx sería absurda excepto para quien, no diré que compartiera su deseo de mejorar el mundo por medio de una filosofía, sino que al menos considerara razonable tal deseo. De acuerdo con mis propios principios de crítica filosófica era inevitable que la filosofía de Marx fuera absurda para filósofos de guante blanco como los "realistas", con su tajante división entre teoría y práctica, para los "liberales", como John Stuart Mill, que alegaban que debía permitirse al pueblo pensar lo que le viniera en gana porque realmente no importaba lo que pensara. A fin de criticar una filosofía de mano desnuda como la de Marx, hay que tener lo suficiente de filósofo de guante blanco como para considerar legítima una filosofía de mano desnuda.

El primero y el tercero de los R. G. C. estaban de acuerdo en querer una filosofía sin guantes. No querían una filosofía que fuera un juguete científico garantizado para divertir a pensadores profesionales, seguros tras las rejas de sus colegios. Querían una filosofía que fuese un arma. Hasta ahí, estaba yo con Marx. Quizás todo lo que se interponía para un acuerdo más estrecho era el segundo R. G. C., el pensador académico o profesional.

Mi actitud ante la política había sido siempre lo que en Inglaterra se denomina democrática, y en el continente, liberal. Me consideraba como una unidad en un sistema político donde cada ciudadano, en posesión de sus derechos, tenía el deber de votar por un representante en el parlamento. Yo pensaba que el gobierno de mi país, debido a una amplia franquicia, a una prensa libre y a un derecho universalmente reconocido a la libertad de palabra, hacía imposible que la acción gubernamental pudiese oprimir

cualquier parte considerable del pueblo, o disimular, sofocándolos, sus problemas, en el caso de que no se les pudiera encontrar remedio. Pensaba que el sistema democrático no sólo era una forma de gobierno, sino también una escuela de experiencia política coextensiva con la nación, y pensaba que ningún gobierno autoritario, por fuerte que fuera, podía serlo tanto como uno que se apoyara en una opinión pública políticamente adecuada. Como forma de gobierno pensaba yo que su esencia estaba en el hecho de que era un semillero donde las políticas maduraban al aire libre, y no una oficina de correos para distribuir políticas ya hechas a un país pasivamente receptivo.

Pensaba que éstos eran méritos muy grandes; mayores que los de cualquier otro sistema político inventado hasta hoy, y dignos de ser defendidos a toda costa contra gentes que, a causa de su deseo de vendar los ojos al ciudadano para obligarle a aceptar políticas ya hechas urdidas por algún partido irresponsable, acusaban al gobierno de mi país de ser "engorroso" e "ineficiente". Claro está que yo sabía que Marx lo había denunciado como un fraude cuyo fin era arrojar una apariencia de legalidad sobre la opresión de los trabajadores por el capitalista; pero aunque sabía yo que tal opresión existía, y estaba en gran parte legalizada, pensaba yo que la tarea de un gobierno democrático era eliminarla.

No pensaba yo que nuestra constitución estuviese libre de faltas. Pero el descubrimiento y corrección de estas faltas era la función de los gobiernos, no de los votantes individuales. Porque el sistema era autocorrectivo, encargado de enmendar sus propias faltas por medio de la legislación. También era autosustentador. Los miembros del parlamento eran escogidos por los votantes de entre ellos mismos; los grados más altos del sistema eran ocupados por

miembros del parlamento; y así, en tanto los votantes individuales cumplieran con su deber, manteniéndose informados adecuadamente de las cuestiones públicas y votando de acuerdo con su criterio respecto a dónde debía buscarse el bien de la nación en cualquier ocasión dada, había poco peligro de que sus representantes estuviesen insuficientemente informados, o insuficientemente dotados de espíritu cívico, para cumplir adecuadamente con su deber. Y debido al voto de la mayoría no importaba si unos cuantos, en cualquier estadio, eran ignorantes o andaban extraviados. Mientras la mayoría estuviese bien informada y tuviera el suficiente espíritu cívico para lo que tenía que hacer, los necios y los pícaros serían siempre dominados.

Sin embargo, el sistema entero se vendría abajo si la mayoría electora estuviera mal informada sobre cuestiones públicas o corrupta su actitud ante ellas: con lo cual quiero decir, capaz de adoptar ante ellas una política dirigida no al bien de la nación, sino al bien de su propia clase o sección o de ella misma.

En el primer respecto, vine a darme cuenta de un cambio, en sentido negativo, ocurrido durante la década 1891-1900. Los periódicos de la era victoriana se preocupaban, ante todo, por ofrecer a sus lectores informes completos y exactos sobre asuntos de interés público. Luego apareció el *Daily Mail*, primer periódico inglés para quien la palabra "noticias" perdió su antiguo significado de hechos que el lector debía saber a fin de que votara inteligentemente, y adquirió el nuevo sentido de hechos que podían hacerle divertida la lectura. El lector ya no aprendía a votar por la lectura de semejante periódico. Aprendía *a no votar;* pues aprendía a pensar en "las noticias" no como la situación en que iba a actuar, sino como en un mero espectáculo para los ratos de ocio.

En el segundo respecto, vine a caer en la cuenta, más bien tarde, de influencias corruptoras. La colonización sudafricana del ministerio Campbell-Bannerman fué una magnífica demostración de los principios en que yo creía, y una prueba de que no me equivocaba al pensar que eran los principios de la política inglesa. La legislación social de su sucesor, el primer ministerio de Asquith, fué tal que no puedo menos de aprobarla. Pero la manera como se la anunció, prometiendo a los votantes "nueve peniques por cuarto", era la negación de esos principios. Lloyd George se convirtió para mí en una señal, inferior sólo al *Daily Mail*, en el camino hacia la corrupción del electorado. Durante el primer cuarto del presente siglo, se desarrolló enormemente cada una de estas influencias corruptoras.

Después de la guerra, el sistema democrático se vió amenazado por dos poderosos rivales. En el sistema había dos elementos, cada uno de los cuales fué heredado por un rival respectivamente. Sobre una base lockiana de propiedad privada, la tradición democrática había erigido un sistema de instituciones representativas cuyo fin era promover el bien de la nación en conjunto. Pero existía, en el papel, puesto que Marx lo había formulado, y en términos de hecho político a partir de la Revolución rusa, un sistema que tenía el mismo fin pero distinto punto de partida. Los socialistas (empleo el término con el sentido de "socialismo marxista") estaban de acuerdo con la tradición democrática en tanto buscaban el mejoramiento social y económico del pueblo entero; pero se proponían alcanzar este fin por medio de la propiedad pública de los "medios de producción". Luego venían el fascismo en Italia y el nacional-socialismo en Alemania, que estaban de acuerdo con la tradición democrática en hacer de la propiedad privada su primer principio; pero a fin de preservarlo no solamente abandonaban

las instituciones políticas del gobierno democrático, sino también la finalidad del mejoramiento social y económico hacia la cual se habían dirigido aquellas instituciones.

La verdadera ruptura entre la tradición democrática y los socialistas no radicaba en su diferente opinión sobre la política, sino en su diferente opinión sobre la realidad. Nadie, pienso yo, negará que la sociedad europea moderna se divide en gentes cuyas energías están enfocadas a la posesión de cosas y gentes cuyas energías están enfocadas a hacer cosas. Aunque los capitalistas también hacen cosas y los trabajadores poseen cosas, esto no borra la distinción. Si lo que es vital para un hombre es su posesión de ciertas cosas, mientras que el hecho de hallarse entregado a ciertas actividades tiene relativamente poca importancia, es un capitalista, por mucho que haga. Si lo vital es para él lo contrario, es un trabajador por mucho que posea.

Los socialistas sostenían que había una "guerra de clases" entre estas dos "clases" de la sociedad europea moderna, y que las instituciones parlamentarias no hacían más que disfrazar esta guerra pero no le ponían fin. La tradición democrática sostenía que las instituciones parlamentarias actuaban en forma de disipar cualquier tendencia a la guerra de clases por medio de la libertad de palabra y la discusión abierta. El fascismo estaba de acuerdo en este punto con el socialismo; aunque sus portavoces, en prosecución de su política declarada de engaño, lo negaban. Pero, mientras que el socialismo esperaba acabar la guerra por medio de una victoria de los trabajadores, que conduciría a la abolición de las distinciones de clase, el fascismo esperaba perpetuarla mediante una victoria capitalista que conduciría a la sujeción permanente de los trabajadores. El nacionalsocialismo no es más que la variedad local alemana del fascismo.

El fascismo se comprendería mejor como un socialismo capitalista: un sistema en que la maquinaria del socialismo ha sido vuelta del revés con el fin de conectarla con un primer móvil diferente, a saber, el deseo de los capitalistas de seguir siendo capitalistas. A fin de satisfacer este deseo pagaron gustosos un *chantage* al estado fascista muy superior a cualquier impuesto o control jamás urdido por los gobiernos parlamentarios. En el socialismo, el primer móvil era el deseo del bienestar social y económico de la nación entera. Por comparación con esto, el poder motivador del fascismo no era respetable y había que disfrazarlo. Por tanto, se le ocultaba bajo una capa de odio y celos internacionales.

En realidad, el fascismo no era compatible con el odio internacional. No se basaba en la idea de nación sino en la idea de clase; y de haber sido honesto hubiese contestado al manifiesto comunista con el llamado: "Capitalistas del mundo, uníos".

Pero el fascismo era incapaz de ser honesto. Siendo esencialmente un intento por combatir el socialismo con sus propias armas, fué siempre inconsistente consigo mismo. Hubo una vez un distinguido filósofo, muy capaz, que se convirtió al fascismo. Como filósofo, aquél fué su fin. Nadie podía abrazar un credo tan fundamentalmente confuso y retener al mismo tiempo la capacidad de pensar claramente. Los grandes exponentes del fascismo han sido especialistas en despertar la emotividad de las masas; sus adherentes menores han sido tácticos y complotistas.

Sabedor de todo esto, y pensando que, a pesar de algunas influencias corruptoras, la verdadera tradición democrática aún existía en mi propio país, rechacé el socialismo sobre la base de que el sistema parlamentario todavía trabajaba con la eficacia suficiente para ejercer su función

propia de guerra antiséptica de clases; rechacé el fascismo como caricatura incoherente de los peores rasgos que caracterizan al socialismo; y me planté al lado de la tradición democrática.

"Fué la úlcera española —solía decir Napoleón— la que me destruyó." Había yo viajado por buena parte de España en los años de 1930 y 1931, y en el último año había visto movimientos revolucionarios por todas partes. Se llevaban a cabo de la manera más ordenada. Mis amigos y yo nunca vimos ni oímos hablar de un solo acto de violencia, o de una sola prueba de que se hubieran cometido tales actos. En un pueblo presenciamos lo que creímos un festival religioso, en el cual cantaban niños vestidos de blanco mientras los mayores presenciaban el acto, respetuosamente interesados y perfectamente tranquilos. Más tarde, en una vinatería, mientras sonaban en la radio las vísperas de la catedral de Canterbury, preguntamos a los que bebían con nosotros qué festival era aquél. "¿Festival? —repusieron—. Era la revolución."

Nuestros amigos solían escribirnos de Inglaterra expresando temor por nuestra seguridad entre las atrocidades que, según les contaban los periódicos, acompañaban a la revolución, y a merced de los sanguinarios comunistas en su guerra contra la religión. Pero no había atrocidades, ni comunistas que ver o de que oír hablar; sólo hombres de espíritu democrático que trabajaban en el establecimiento de un gobierno parlamentario; no había guerra alguna contra la religión, sólo una limpia a fondo de la antigua dominación política de caciques eclesiásticos y militares, mientras que la Iglesia misma, como se advertía en todos los pueblos, proseguía sin perturbaciones sus desempeños religiosos, sin que se tocaran en manera alguna sus edificios o su personal.

En aquel entonces, no pasé de considerar cómico que los periódicos ingleses estuvieran tan mal informados acerca de lo que pasaba en España. No se me ocurrió que fuera posible otra explicación. Ignoro cuál sea la justa. O fué una simple coincidencia que esta epidemia de ignorancia periodística preparase el camino por el cual, más tarde, la mayor parte de la prensa británica (actuando, como no puede uno menos de sospecharlo, bajo instrucciones oficiales) engañó deliberadamente a sus lectores en cuanto al carácter de la República española; o bien esa política estaba ya en acción, y aquellas instrucciones ya dadas muy presumiblemente en 1931.

Pocos años después empezó la guerra civil española. Fué una rebelión de los caciques militares depuestos contra el régimen democrático que los había suplantado: la rebelión del ejército de una nación contra el pueblo de esa nación y su gobierno legítimamente constituído; es decir, legítimamente constituído según la concepción de nuestras ideas. Todo inglés que tuviera algo de fe en la tradición política inglesa hubiera querido, de haber sabido la verdad, ayudar al gobierno español contra los rebeldes. Y era muy poco lo que se necesitaba; tan sólo un poco de equidad. Si tan sólo el gobierno pudiera improvisar y equipar un ejército, la suerte de los rebeldes quedaría sellada.

El gobierno "nacional" británico impidió que tal cosa sucediera. Adoptó e impuso a otras naciones una política de "no intervención", que significaba la prohibición de introducir en España hombres para pelear y municiones con que pelear. Ahora bien, si en cierto país el ejército se halla en rebelión contra un gobierno desarmado, que trata de armarse en defensa propia, no se necesita gran penetración para advertir que un embargo contra la importación de armas a ese país es un acto de ayuda a los rebeldes. El

pueblo de Inglaterra veía que su gobierno, bajo la máscara de la "no intervención", intervenía, y muy enérgicamente, de lado de los rebeldes; de modo que, para mantenerlo tranquilo, empezó una campaña de prensa que repetía las historias sobre el comunismo y las atrocidades cuya falsedad pude yo atestiguar pocos años antes. La campaña tuvo éxito. Las gentes que creen en la tradición política inglesa no gustan de los comunistas y no aprueban las atrocidades. La simpatía hacia el gobierno español se marchitó a ojos vistas. Sin duda alguna, decía el pueblo, era nuestra farsa de la "no intervención" la que permitía a los rebeldes hacer progresos contra el gobierno; pero ¿quería uno realmente que ganara el gobierno?

Todo mundo sabía que el jefe rebelde era un instrumento de los dictadores italiano y alemán, y que éstos, por mucho que hablaran de "no intervención", le proveían constantemente de soldados y municiones. Todos sabían que al hacerlo habían alterado la situación estratégica en el Mediterráneo, desde el punto de vista inglés y con gran perjuicio de los intereses británicos. Pero si alguien insinuaba siquiera estas cosas, el gobierno "nacional" británico respondía: "Confiad en nosotros; sabemos lo que estamos haciendo: os hemos dado la paz." Este argumento, una vez más, tuvo éxito. El electorado se mostró dispuesto a tolerar cualquier cosa con tal de evitar la guerra. Pero jamás se presentaron pruebas, ni entonces ni más tarde, de que así hubiera sido. No se presentó prueba alguna de que cualquiera, o ambos, de los dictadores obligara al gobierno británico a adoptar la "no intervención" por medio de amenazas. Ninguna prueba se presentó de que su propia y notoria negativa a cumplir esa ley estuviera cubierta por amenazas de la misma índole. Ninguna prueba se presentó de que el gobierno británico hubiera puesto en peligro la paz con

la simple abstención de aquellas acciones por medio de las cuales, legal o ilegalmente, prohibía a sus nacionales enlistarse al servicio del gobierno español.

No se presentó prueba alguna de estas cosas; y, ciertamente, son cosas que nadie hubiera creído en aquel entonces, y que nadie creerá jamás sin pruebas, y pruebas concluyentes, aducidas para demostrarlas. Pero tan densa era la atmósfera de ocultamiento en que el gobierno "nacional" había envuelto su política durante muchos años (empezando con las hueras balandronadas de Ramsay MacDonald, que parecía decir tanto sin decir nunca nada; y siguiendo con los métodos de Baldwin, que pocas veces decía otra cosa excepto qué hombre tan honrado era él y hasta qué punto se podía confiar en él), que nadie esperaba que los voceros del gobierno dijeran siquiera estas cosas, para no hablar de presentar pruebas de ellas. Nada se decía definitivamente, pero mucho se insinuaba.

Pero, aunque nada se decía, se hacía mucho. Como no se tenía ninguna explicación de la política del gobierno "nacional", me vi obligado a inferir su política de la evidencia de sus acciones. No fué difícil. Para cualquiera acostumbrado a interpretar las pruebas, sus acciones admitían solamente una explicación. Querían que ganaran los rebeldes, y deseaban ocultar este hecho al electorado. Sabían que los rebeldes no podrían ganar si ellos mismos no los ayudaban, de modo que les dieron la ayuda. Sabían que los rebeldes no podrían ganar sin grave daño de los intereses británicos, de manera que sacrificaron esos intereses.

¿Por qué estaban tan ansios del éxito de los rebeldes? No a causa de la "amenaza comunista", porque, aunque mi viejo conocido el *Daily Mail,* partidario ferviente del gobierno "nacional", y en este caso, igual que siempre, en-

tusiasta trabajador en la causa de corrupción del espíritu cívico, se refería al gobierno español llamándolo "rojo", es decir, comunista, el gobierno sabía tan bien como el *Daily Mail* que la España republicana no era un estado comunista sino una democracia parlamentaria, y que el gabinete de Negrín, por ejemplo, sólo contaba con un comunista solitario al que se incluyó después que su partido se hubo unido a la declaración general de lealtad a los principios democráticos. La guerra civil española era una lucha abierta entre la dictadura fascista y la democracia parlamentaria. El gobierno británico, por detrás de todos sus disfraces, se había declarado partidario de la dictadura fascista.

A principios de 1938, cuando esto se me aclaró, no me formé una opinión sobre hasta qué punto los miembros individuales del gobierno se daban cuenta de lo que hacían. El fascismo, repito, es confuso. Es fácil creer que la política del gobierno "nacional" de besar los pies a las potencias fascistas, y negarse a decir al país lo que estaban haciendo, puede no haber surgido necesariamente de la comprensión clara que el gobierno tenía de sus propios fines, junto con una clara comprensión de lo detestables que eran a los ojos del país, de lo cual resultó una clara decisión de recurrir al engaño. Puede haber surgido de imbecilidad de la voluntad y de debilidad del intelecto, combinados con ciertas furtivas admiraciones y ciertas oscuras timideces, un defectuoso sentido de responsabilidad y una débil, y a veces inoperante, preocupación por la verdad. Si alguien, en 1937, o siquiera en 1938, hubiera dicho al primer ministro, con una reminiscencia de la réplica del doctor Johnson al aguador del Támesis, "Señor, vuestro gobierno, so pretexto de inhabilidad para defender los intereses nacionales, está llevando a cabo una revolución fascista", me atrevo a

decir que el primer ministro hubiera negado el cargo con toda la sinceridad de que hubiera sido capaz.

Los sucesos de 1938 no me enseñaron nada sobre el gobierno "nacional" que no supiera ya. Empecé el año esperando que ocurrieran dos sucesos: un choque franco entre el primer ministro y los principios del gobierno parlamentario, y una repetición flagrante, en alguna otra parte, de la fórmula española: agresión por un estado fascista, de éxito asegurado por el apoyo del gobierno británico bajo el disfraz de un pánico de guerra administrado por el gobierno mismo al pueblo inglés.

El primer suceso tuvo lugar a principios del verano cuando, en abierto desafío a las reglas del privilegio parlamentario, tuvo lugar un intento, por parte de miembros del gabinete, por suprimir la crítica parlamentaria de la ya notoria ineficiencia del gobierno para llevar adelante el programa de rearme, por medio de amenazas de persecución bajo la Ley de Secretos Oficiales contra Duncan Sandys, el miembro del parlamento que se había atrevido a criticar. La cuestión fué discretamente acallada en los periódicos del gobierno; pero todos los que tenían acceso a los hechos sabían que significaban la guerra entre un gabinete fascista y la constitución parlamentaria del país que ese gabinete gobernaba.

El segundo suceso ocurrió durante la crisis checoslovaca de septiembre, cuando el primer ministro voló sucesivamente a Berchtesgaden, Godesberg y Munich, y volvió en cada ocasión con órdenes del dictador alemán en el bolsillo, en obediencia a las cuales cambió la política del país a espaldas del parlamento y aun del gabinete.

Por tanto, para mí, la traición a Checoslovaquia sólo fué el tercer caso de la misma política por la cual el gobierno "nacional" había traicionado a Abisinia y a España; y yo

estaba menos interesado en el hecho mismo que en los métodos por los cuales se produjo: el pánico de guerra cuidadosamente administrado al país, lanzado oficialmente por la emisión simultánea de máscaras contra gases y del emotivo discurso del primer ministro por la radio, dos días antes de su vuelo a Munich, y la escena, cuidadosamente ensayada, de histerismo en el parlamento a la noche siguiente. Estas cosas estaban dentro de la tradición establecida por los métodos dictatoriales fascistas; con una excepción: mientras los dictadores italiano y alemán hipnotizaban muchedumbres despertando en ellas la sed de gloria y de grandeza nacional, el primer ministro inglés lo hacía echando mano del terror puro y desnudo.

Se salió con la suya. En el momento de escribir estas líneas Inglaterra no se ha despedido formalmente de sus instituciones parlamentarias; sólo ha permitido que se vuelvan inoperantes. No ha renunciado a su fe en la libertad política; sólo ha arrojado de sí la cosa en que todavía asegura creer. No ha regalado su Imperio; sólo ha pasado el dominio de las comunicaciones del Imperio a una potencia envidiosa y rebosante de codicia. No ha dejado de tener voz en los asuntos europeos; sólo ha utilizado esa voz para promover los fines de otra potencia todavía más envidiosa y codiciosa.

Esto no se ha hecho por deseo del país, o de ninguna porción considerable del país, sino porque se ha engañado al país. Para recordar lo que dije arriba, en las páginas 53-5, las fuerzas que han estado laborando en la corrupción del espíritu público durante casi medio siglo, produciendo en él, por grados, una aquiescencia a renunciar a aquella información completa, diligente y exacta que es el alimento indispensable de una sociedad democrática, y una renuencia a hacer decisiones en tales asuntos con la ac-

titud espiritual cívica que es la sangre de una sociedad democrática, esas fuerzas, repito, han "adiestrado una generación de ingleses e inglesas" a ser los peleles de un político que ha logrado con tanto éxito "tocar sus emociones" con "promesas de ganancia privada" (la ganancia de la seguridad personal por los horrores de la guerra) que le han permitido sacrificar los intereses del país, arruinar su prestigio y ennegrecer su nombre a los ojos del mundo, a fin de que él pueda darse el lujo de mirar ceñudo desde sus fotografías con los bien conocidos ojos hipnóticos de un dictador.

No es el propósito de esta autobiografía preguntar cuán completamente se ha engañado en realidad al país, o cuánto durará el presente estado de engaño. No estoy escribiendo un resumen de los sucesos políticos recientes en Inglaterra: estoy escribiendo una descripción de la forma en la que esos sucesos me golpearon y me rompieron la nariz de pensador profesional. Yo sé que los filósofos bizantinos de mi juventud, a pesar de toda su profesión de apartamiento científico de las cosas prácticas, fueron los propagandistas de un fascismo venidero. Yo sé que el fascismo significa el fin del pensamiento claro y el triunfo del irracionalismo. Yo sé que toda mi vida he estado enzarzado sin darme cuenta en una lucha política, en la que luchaba entre sombras contra estas cosas. De ahora en adelante, lucharé a plena luz.

FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA

ÍNDICE

Prefacio 7

I. Despertar de una vocación 9

II. Escarcha de primavera 15

III. Filósofos bizantinos 23

IV. La inclinación del retoño 30

V. Pregunta y respuesta 37

VI. La decadencia del realismo 51

VII. La historia de la filosofía 59

VIII. La necesidad de una filosofía de la historia ... 81

IX. Los cimientos del futuro 92

X. La historia como autoconocimiento del espíritu 109

XI. La Britania romana 121

XII. Teoría y práctica 145

SHC-017540

AUTOBIOGRAFIA

Más que hacer una enumeración minuciosa de los hechos ocurridos durante su vida, Collingwood prefirió relatar en estas páginas —al igual que Vico y que Croce— la evolución de sus ideas, desde los primeros años, cuando en la casa paterna tuvo los contactos iniciales con libros de filosofía, hasta el momento en que logró la madurez. A ese fin, establece cronológicamente las relaciones de su pensamiento con los diversos sistemas predominantes entre los profesionales de su época, en quienes no siempre descubrió rasgos de afinidad. Encerrados la mayoría de ellos en esquemas estrechos, a menudo en "realismos" no muy cercanos a la realidad, Collingwood reaccionó con violencia y planteó una filosofía que fuera naciendo del hombre —alejada de imposiciones dogmáticas que entorpecieran su desarrollo—, opuesta a aquellas en que las resoluciones de los problemas se dan por anticipado.

"Con entera franqueza, a veces con desaprobación", Collingwood se enfrenta a las doctrinas imperantes en los medios universitarios, pero a la vez hace hondas observaciones acerca del caos político anterior a la segunda Guerra Mundial. La rebelión franquista en España suscita en él acertadas reflexiones que lo llevan a advertir la inminencia del peligro que representa el fascismo internacional. "Collingwood —escribió Eugenio Imaz— se encontró a sí mismo gracias a la guerra española, y la guerra española se encuentra a sí misma en el juicio impecable e implacable del filósofo historiador". No fue, pues, un intelectual que, por el mero pretexto de serlo, se sintiera alejado de los problemas fundamentales de su tiempo, sino que, por el contrario, supo unir —y esta **Autobiografía** es un vívido testimonio— el entusiasmo filosófico con la atención ávida de proyectarse hacia el mundo exterior.